REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

NEUVIÈME ANNÉE. — NUMÉRO 35

JUILLET 1928

« NE JUGEZ PAS » ..... André Tenneson... 225

NOTES ET DOCUMENTS :

CONFÉRENCES SPIRITUELLES ET COURS DE THÉOLOGIE SPIRITUELLE ..... Joseph de Guibert. 253
LES CONFÉRENCES D'ISSY ..... P. Dudon..... 263
UN DÉVELOPPEMENT INÉDIT DANS LE SERMON CXLII DE S. AUGUSTIN ..... A. Wilmart..... 282
CORRESPONDANCE 291

CHRONIQUE 319
BIBLIOGRAPHIE 329

DIRECTION : 31, Rue de la Fonderie, TOULOUSE

ADMINISTRATION : 9, rue Montplaisir (C/C n° 593, Toulouse)

Tous droits réservés

Revue d'Ascétique et de Mystique

La Revue paraît tous les trois mois en fascicules de 116 pages in-8°

RÉDACTION

Messieurs les auteurs et les éditeurs sont instamment priés de vouloir bien envoyer les manuscrits, les revues d'échange, les livres pour comptes rendus et toutes autres communications intéressant la rédaction, à l'adresse suivante: M. F. Cavallera, *Revue d'Ascétique*, 31, rue de la Fonderie, TOULOUSE.

ADMINISTRATION { Toulouse, 9, rue Montplaisir. *Chèques-postaux*, Toulouse, c/c. 593.

Les abonnements partent de janvier, sont annuels et payables d'avance.

PAYS	PAYABLES EN	SOMMES
France et Colonies.....	Francs.	20 fr.
Belgique et Luxembourg . .	Francs.	25 fr.
Autres pays.....	Francs.	30 fr.

Les numéros des années écoulées ne sont pas vendus séparément.

VIENT DE PARAITRE

L'HABITATION EN NOUS DES TROIS PERSONNES

Le Fait — Le Mode

par **Paul GALTIER, S. J.**

RÉSUMÉ DE LA TABLE DES MATIÈRES. — *Première Partie* : **Le Fait.** — Habitation commune aux trois personnes : I. Pas d'opération propre au Saint-Esprit. — II. Pas d'union propre au Saint-Esprit. — Exposé et examen général de l'opinion de Petau. — Les principaux arguments de Petau. — Pas de donation spéciale du Saint-Esprit. — L'hypothèse Scheeben et de Régnon. — *Conclusion* : Appendice. — *Deuxième Partie* : **Le Mode.** — Comment s'établit en nous l'habitation divine : I. Examen critique des opinions. — II. La solution. — Nature de la présence à expliquer. — Le principe de cette présence. — *Conclusion* : Rien que l'état de grâce.

Gabriel BEAUCHESNE, *éditeur*, *117*, *rue de Rennes*, *Paris*.
1 vol. in-8 couronne (256 p.), **14** fr. ; *franco*, **15** fr. **40**.

CHOIX DE LETTRES DE DIRECTION

DU P. GINHAC

Beau volume in-8° de 336 pages. — Prix 10 fr. ; *franco*, 11 fr.
Toulouse, *Apostolat de la Prière*, 9, rue Montplaisir.

VIENT DE PARAITRE

Jean Mombaer de Bruxelles

Abbé de Livry

SES ECRITS ET SES RÉFORMES

Beau volume in-8°, 354 pages, 3 fac-similés
Prix franco : *France*, **43 fr.** — *Etranger*, **46 fr.**
Editions de la Revue d'Ascétique et de Mystique, 9, rue Montplaisir, Toulouse

" NE JUGEZ PAS "

« Ne jugez pas » ! Qui de nous n'a entendu cette défense du Seigneur sans trembler quelque peu? N'est-ce point devant des mots comme celui-là qu'on se prend à craindre de rester en Purgatoire jusqu'à la fin du monde? Ce précepte négatif est d'une pratique difficile, à cause de la très grande propension de l'esprit humain à juger. Mais cela même n'est-il pas une circonstance atténuante et est-ce que cela ne constitue pas, par surcroît, une difficulté théorique à l'encontre de la loi Divine? Comment l'esprit humain dont la fonction est de juger se voit-il interdit par Notre-Seigneur l'usage de cette prérogative essentielle? Y a-t-il une conciliation possible et laquelle?

Mettons d'abord bien en lumière l'insistance du Nouveau Testament sur ce point. S'agit-il d'une formule paradoxale, comme il s'en trouve, et à laquelle on ne doit chercher qu'une interprétation édulcorée? Il ne s'agit pas, ce semble, à cause des sanctions qui y sont jointes, d'un simple conseil de perfection auquel n'est pas tenue la masse des chrétiens.

La défense de juger paraît un point fondamental de la doctrine de Notre-Seigneur, répété à plusieurs reprises par saint Paul et par saint Jacques. L'énumération des textes nous fournira ce témoignage convaincant. Elle fournira aussi le fond et l'esprit de nos développements.

Au chapitre VII de saint Matthieu, Notre-Seigneur dit : « Ne jugez pas afin de n'être pas jugés » (v. 1).

Au chapitre VI de saint Luc, même avertissement : « Ne jugez pas, et vous ne serez pas jugés ; ne condamnez pas et vous ne serez pas condamnés » (v. 37).

Au chapitre VII de saint Jean, Notre-Seigneur nous donne-t-il un principe de solution ? « Ne jugez pas selon l'apparence, mais jugez juste » (v. 24)... Nous verrons.

Contre les Pharisiens Notre-Seigneur poursuit : « Vous, vous jugez selon la chair. Moi, je ne juge personne. Et quand je juge, moi, mon jugement est vrai, parce que je ne suis pas seul, mais [il y a] moi et celui qui m'a envoyé » (Joan., VIII, 15-16).

Un peu plus loin : « J'ai beaucoup à dire sur vous et à juger » (VIII, 26).

Au contraire, au chapitre XII, après les Rameaux, Notre-Seigneur dit : « Si quelqu'un entend mes paroles et ne les garde pas, moi je ne le juge pas, car je ne suis pas venu juger le monde, mais sauver le monde. Celui qui me méprise et ne prend pas mes paroles, qui le jugera ? La parole, que j'ai dite, elle le jugera au dernier jour » (v. 49).

Saint Paul, au chapitre II de l'Epître aux Romains, ne semble pas condamner directement le jugement porté sur le mal, mais il blâme ceux qui jugent le mal de ne pas songer d'abord à s'en garder : « Ainsi, qui que tu sois, ô homme, toi qui juges, tu es inexcusable ; car en jugeant les autres tu te condamnes toi-même, puisque tu fais les mêmes choses, toi qui juges.

« Car nous savons que le jugement de Dieu est selon la vérité contre ceux qui commettent de telles choses.

« Et tu penses, ô homme, toi qui juges ceux qui les commettent, et qui les fais toi-même, que tu échapperas au jugement de Dieu ? »

Saint Paul a l'air plutôt ici de blâmer l'homme qui juge, non de ce qu'il juge conformément au jugement de Dieu, mais de ce que, jugeant bien, il agit d'autant plus contre sa conscience et la règle du bien vivre.

Notre-Seigneur avait déjà dit (Jo., V, 30) : « Je ne puis

de moi-même rien faire. Selon que j'entends, je juge. Et mon jugement est juste, parce que je ne cherche pas l'accomplissement de ma volonté, mais l'accomplissement de la volonté de celui qui m'a envoyé ».

Au ch. XIV de l'Epître aux Romains, à propos des scrupules des Judaïsants sur la nourriture permise aux chrétiens, défendue aux Juifs, saint Paul donne cette consigne de charité et de largeur d'esprit : « Que celui qui mange ne méprise point celui qui ne mange pas, et que celui qui ne mange pas ne juge point celui qui mange, car Dieu l'a accueilli [parmi les siens]. Qui es-tu, toi qui juges le serviteur d'autrui ? S'il se tient debout ou s'il tombe, cela regarde son maître..... »

Et il développe longuement que l'important, en effet, pour chacun, c'est de plaire à Jésus. Puis se tournant alternativement vers celui qui ose manger de la viande et celui qui n'ose pas, il les apostrophe :

« Mais toi, pourquoi juges-tu ton frère ?

« Ou bien et toi, pourquoi méprises-tu ton frère ? (v. 10).

« Car nous comparaîtrons tous devant le tribunal de Dieu. Ainsi chacun de nous rendra compte à Dieu pour soi-même.

« Ne nous jugeons donc plus les uns les autres ; mais jugez plutôt qu'il ne faut rien faire qui soit pour les autres une pierre d'achoppement ou une occasion de chute ».

Et il pose le principe du respect pour la conscience erronée et la charité jusque dans l'exercice du zèle et l'affirmation de la vérité :

« Garde-toi pour un aliment de détruire l'œuvre de Dieu » (v. 20).

Aux Corinthiens, même doctrine, qui réserve le jugement à Dieu. Vous pouvez me juger, c'est le moindre de mes soucis : cela ne me rend ni coupable, ni innocent : « Mon juge, c'est le Seigneur. C'est pourquoi ne jugez de rien avant le temps jusqu'à ce que vienne le Seigneur : Il mettra en lumière ce qui est caché dans les ténèbres et ma-

nifestera les desseins des cœurs, et alors chacun recevra son éloge de Dieu » (I *Cor.* IV, v. 3-5).

Au chapitre V, Paul se refuse à exercer juridiction sur ceux du dehors. Il ne semble pas qu'il s'agisse là d'un jugement spéculatif tel que nous l'envisageons ici. Il ajoute : « Ne jugez-vous pas ceux du dedans, [c'est-à-dire les fidèles de votre communauté] ? Ceux du dehors, c'est-à-dire les infidèles, c'est Dieu qui les juge ».

Aussitôt après (ch. VI, v. 2-5), il leur reproche d'être allés se faire juger par des juges infidèles. Il reconnaît donc formellement la légitimité du pouvoir judiciaire et il leur fait grief de ne l'avoir pas exercé entre eux.

A Timothée (I *Tim.*, V, v. 24-25) : « Il y a des gens dont les péchés sont manifestes, avant même qu'on les juge [qui provoquent le jugement] ; pour d'autres, ils n'apparaissent qu'après. Pareillement, les bonnes actions sont manifestes, et celles qui sont autrement ne peuvent être cachées ».

Saint Jacques reprend la même doctrine (IV, v. 11-13) : « Frères, ne dites point de mal les uns des autres. Celui qui parle mal de son frère, ou qui juge son frère, parle mal de la loi et juge la loi. Or si tu juges la loi, tu n'es plus un observateur de la loi, mais tu t'en fais juge. Il n'y a qu'un seul législateur et qu'un seul juge, celui qui a la puissance de sauver et de perdre. Mais qui es-tu toi qui juges le prochain ? »

Un texte encore pourrait sembler faire objection. Aux Corinthiens (1 *Cor.* II, 15), l'Apôtre écrit : « *Spiritualis autem iudicat omnia et ipse a nemine iudicatur* ». Serait-il donc vrai que l'homme le plus spirituel aurait le plus grand droit à juger de tout et à se soustraire lui-même à tout jugement ?

Juger, ici, d'après le contexte, signifie plutôt comprendre que juger. Ce « spirituel » est opposé à l'« *animalis homo* », l'homme « naturel », dépourvu d'esprit de foi, qui ne perçoit pas les choses surnaturelles. Juger veut donc

dire plutôt : instruire une cause, comme un juge d'instruction, c'est-à-dire se rendre compte, que formuler une sentence.

Comme dit saint Jean Chrysostome, le « spirituel » est à l' « *animalis homo* », comme le voyant à l'aveugle : le voyant voit ce qui concerne l'aveugle et lui-même ; l'aveugle ne voit pas ce qui concerne le voyant, ni tout ce qui le concerne lui-même (1).

En résumé, la doctrine évangélique défend de juger le prochain, non seulement parce que trop souvent on s'y trompe, pour se heurter aux apparences, non seulement parce que la charité et un bien supérieur d'union peuvent en souffrir, non seulement parce que, durant qu'on juge le prochain, on néglige, soi, d'éviter le mal même qu'on blâme, mais parce que l'acte de juger semble une prérogative divine, réservée surtout pour les derniers jours, et que par conséquent l'homme, le pauvre petit homme, s'élevant au-dessus de ses pairs, se rend coupable d'usurpation à l'égard de Dieu.

Cependant de ces textes, si catégoriques, ressort qu'il est parfois permis, voire requis, de juger. Notre-Seigneur lui-même, se donne tantôt comme jugeant, et tantôt comme ne jugeant point.

Que si de l'inspection du Nouveau Testament nous passons à l'observation de nous-mêmes et de la vie quotidienne, nous y apercevons aussi d'impérieuses nécessités de juger.

La nature de notre esprit nous y force. *Veritas competit soli iudicio*, notre esprit est fait pour la vérité, pour en prendre possession, c'est sa raison d'être et c'est sa jouissance. Or dans la part prépondérante de son activité, l'intelligence formule des jugements. C'est son jeu spontané et c'est son besoin vital. Les simples idées ne lui

(1) V. Rud. Corneely, S. I., *Commentarius in S. Pauli epistolas*, in h. l., p. 71.

suffisent point et elle passe son temps à leur assemblage. Elle ne saurait se contenter de suspendre ses jugements et de les renvoyer à huitaine.

Dira-t-on que l'univers matériel et irresponsable suffit à lui fournir son objet, une pâture abondante et inépuisable? Mais l'homme étant un être moral, son meilleur intérêt et sa fonction la plus utile, — ce n'est pas l'Evangile qui y peut contredire, — est au contraire de se mouvoir dans le monde moral et social, d'en agiter les idées et de les apprécier, en un mot de juger la conduite des autres et de soi.

Et si par état ou par devoir quelqu'un y est tenu, c'est assurément le prêtre et l'apôtre. Il ne fait guère à proprement parler que cela dans la conduite des âmes. Pour cela, il a dû longuement, en morale, apprendre les normes de ses jugements, afin de pouvoir les appliquer dans le concret. Il les proclame en chaire, de façon, il est vrai, impersonnelle. Mais aussitôt redescendu, dès là qu'il siège au tribunal de la Pénitence, il est officiellement et authentiquement juge. Ce sacrement, on le sait, est un vrai jugement, et le prêtre y exerce au nom de Dieu la judicature. Le directeur d'âmes pareillement passe son temps à démêler dans ce qu'on lui dit ce qui est vrai, ce qui est faux, ce qui est tout à fait juste, ce qui peut prêter à illusion ; ce qui est bon, ce qui est mal, ce qui est mieux, ce qui est moins bien, ce qui est tout à fait blâmable et ce qui serait le mieux. Nos écrivains, lorsqu'ils ne font pas pure œuvre d'imagination ou simple et limpide exposition de doctrine, jugent, critiquent au bon sens du mot, littérairement ou doctrinalement ou moralement. En éducation, de même.

Inutile d'insister. Si on l'a déjà tant fait, c'est pour donner à l'objection toute sa force, ce qui est la manière la plus loyale, parfois même la plus habile, de s'apprêter à la résoudre. Nulle vie sociale, nulle vie morale, nulle vie sacerdotale n'est possible sans un perpétuel usage du jugement. Réclamer le contraire serait exiger la démission de

l'esprit, le suicide de la conscience elle-même. Jésus n'a pas pu demander cela, ni même le conseiller. Il faut donc trouver une conciliation entre ses paroles et nos exigences vitales, entre ses diverses paroles elles-mêmes.

Essayons.

Nous avons dit qu'un perpétuel usage du jugement était nécessaire. Corrigeons-nous et disons : un fréquent usage. C'est qu'en effet nous n'avons pas besoin de juger tout et toujours.

Posons une distinction préalable entre les jugements de pensée et les jugements exprimés. Beaucoup de jugements ne deviennent néfastes que quand ils diffament. Mais traitant la question le plus à fond possible, nous pensons, surtout et d'abord, aux jugements intérieurs, non exprimés. Ce que nous dirons vaudra d'ordinaire, à plus forte raison, des jugements exprimés.

Il convient donc de distinguer, dans l'application du précepte de Notre-Seigneur, les cas où nous n'avons pas besoin de juger, malgré l'envie que nous pouvons en ressentir, et les cas où il nous faut juger.

I

Il est des cas où nous n'avons pas besoin de juger. « Moi, je ne juge personne », a dit Notre-Seigneur. Un psychologue, avec qui, il y a une vingtaine d'années, nous avions agité ce sujet, nous répondait : « Je suis absolument de l'avis du Bon Dieu, et il faut juger beaucoup moins qu'on ne juge ; mais beaucoup moins, beaucoup moins. Il se fait beaucoup de péchés, au moins matériels, contre la charité et contre la justice ; — et s'il est vrai que l'excuse du péché matériel vient de son inconscience, je dis que certains n'ont pas le droit d'être inconscients ». Rien n'est plus exact.

Pour nous aider, dans ces cas où juger n'est pas nécessaire, à réfréner notre inclination, rappelons ce grand prin-

cipe psychologique de l'interdépendance de nos facultés. S'il est vrai, comme le note saint Ignace, que « les puissances affectives de notre âme suivent naturellement celles qu'on nomme appréhensives » (1), ou plus simplement que la volonté suit naturellement la lumière de l'intelligence, il est non moins exact que la volonté influe sur l'intelligence. Et « quoique cette faculté de l'âme ne soit pas la maîtresse de ses opérations comme la volonté l'est de ses mouvements, et qu'elle se porte par une détermination naturelle à ce qui lui paraît véritable ; néanmoins en beaucoup de choses où l'évidence de la vérité connue ne l'emporte pas nécessairement, elle peut suivre un parti ou l'autre, selon le mouvement que le poids de la volonté lui donne » (2). Il est une autre influence de la volonté sur l'esprit : avant de lui donner la chiquenaude, ou comme on dit vulgairement le coup de pouce, qui le portera à juger dans les cas non évidents, elle peut auparavant l'appliquer à un sujet ou l'en détourner, le maintenir dans tel cercle de pensées, tel courant d'idées ou l'en écarter, distraire volontairement l'attention ou la concentrer.

1. — Ainsi, je suis tenté de porter sur le prochain un jugement sévère. Au lieu de continuer à regarder la paille dans son œil, je *détourne mon attention* et par une réflexion à laquelle m'aide puissamment la grâce de Dieu, je m'applique plutôt à considérer la poutre qui offusque en moi le regard divin. « *Considerans te ipsum ne et tu tenteris* » (3). Ce procédé qui consiste en somme à « penser à autre chose » comporte ceci d'avantageux qu'il est, sauf les cas de vraie obsession, toujours possible. Il écarte ce semblant de violence faite au jugement dans d'autres cas, où l'on semble recouvrir la vérité désobligeante d'un voile qui apparaît presque factice, pour ne pas la voir telle qu'elle est.

(1) *Lettre sur l'obéissance* (Ed. de Beyrout, 1891), p. 140.
(2) *Ibid.*, p. 134. Cf. *Imitation*, II, 5.
(3) *Gal.*, VI, 1.

Est-ce le lieu de faire remarquer que Charité n'est pas Logique, Logique n'est pas Charité? Il y aurait à étudier les procédés de réponse de Notre-Seigneur. Que de fois il sort du sujet et fait dévier la question ! Voyez le cas de la femme adultère. Les Pharisiens sont là : « Flagrant délit. Loi de Moïse : peine de mort. De deux choses l'une : ou vous aliez l'appliquer et que devient votre réputation de miséricorde ? ou vous ne l'appliquez pas et nous crions au scandale. Répondez : qu'en dites-vous ? » Jésus ne répond pas. Il écrit sur le sol. Les autres insistent, heureux de leur trouvaille. Jésus se relève, déplace le débat : « Que celui qui est sans péché parmi vous lui jette la première pierre » (1). Logique et Charité font deux.

On ne peut pas, quelquefois, ne pas voir ce qu'on voit, Mais on peut ne pas tout regarder, on peut regarder ici plutôt que là, et c'est parfois le seul moyen de garder la paix intime. On chasse une pensée importune. On connaît la repartie de saint Ignace à un Père qu'il envoyait en Flandre :

« Ne parlez pas défavorablement du Pape Paul IV.

— Mais je ne puis arriver à me justifier telle de ses mesures.

— Eh bien, parlez du Pape Marcel » (2) !

2. — Un autre procédé consistera non plus à détourner l'attention et à la porter sur un autre objet, mais, la laissant, si l'on peut dire, braquée sur celui-ci, à ne pas formuler de jugement, *à suspendre la sentence* jusqu'à plus ample informé, à user de ce pouvoir d'inhibition qu'il nous est toujours loisible d'exercer.

Un sermon apocryphe de saint Augustin, attribué parfois à saint Césaire (3), porte ces paroles :

« La majeure partie du genre humain se trouve toujours prête à porter des jugements indiscrets, et à repren-

(1) *Jo.*, VIII, 3-11.
(2) V. Bartoli-Terrien, *Saint Ignace de Loyola*, t. II, p. 127-128.
(3) Saint Augustin, PL., 39, 1871 ; éd. Vivès, t. XX, 22 sq.

dre ; et cependant elle n'entend pas être jugée comme elle juge les autres ».

Et nous avons raison, en somme, quand il s'agit de nous. Nous revendiquons le droit d'être entendus avant d'être condamnés. Et nous nous trouvons d'accord avec la Sainte Ecriture :

« Avant d'interroger, ne blâmez personne... (1) ». « Tout homme, continue ce vieux sermon, veut qu'on l'interroge d'abord ; et ensuite, s'il est coupable, il acceptera la correction, et, parce que nous voulons tous qu'on nous traite de la sorte, il est juste que nous tâchions d'accomplir cela aussi dans les autres ».

« Tout ce que vous voulez que vous fassent les hommes, vous, faites-le leur de la même façon. Telle est la Loi et les Prophètes » (*Math.*, VII-12).

Remarquons que c'est non seulement justice et charité, mais encore sagesse. Juger sans avoir instruit la cause, ni réuni tous les éléments du procès, marque précipitation, passion, légèreté. Un peu d'expérience des hommes, des enfants, des élèves, nous apprend que « qui n'entend qu'une cloche n'entend qu'un son » ; et il est piquant de noter combien souvent un côté de la question échappe à l'un des rapporteurs, et un autre côté, à l'autre. On ne saurait donc être trop circonspect avant de proférer, même en son cœur, une sentence (2).

3. — Il arrive, que devant un fait ou un acte du prochain, sa relation avec la règle du bien faire s'impose à nous objectivement. Nous ne pouvons pas ne pas l'apercevoir. Les apparences sont contre lui. Et à moins de nous violenter beaucoup, nous sommes quasi contraints de penser : « Oui, vraiment les apparences sont contraires ». C'est le cas de nous souvenir de la consigne de Jé-

(1) *Eccl.*, II, 7.

(2) Cf. *Epitome Inst. Soc. Iesu*, n° 219, § 1 : « Superiores ne facile credant iis qui alicuius culpam deferunt, sed singula perquirant : *imprimiis ipsum qui defertur audiant, ut se defendere possit...* »

sus : « Ne jugez pas selon la face, mais jugez d'un juste jugement ».

Ce premier jugement selon les apparences ne comptera pas pour nous comme un verdict définitif et sans appel, même de nous-mêmes à nous-mêmes. Que faire ? Au lieu de nous esquiver, comme dans le premier cas, de rester passifs, comme dans le second, ici nous exercerons notre activité ; nous concentrerons notre attention, nous réfléchirons sur le cas, mais de façon délibérément bienveillante et charitable, nous constituant, pour le moment, les avocats bénévoles du prochain et lui procurant, si l'on peut ainsi dire, à part nous, le bénéfice gratuit de notre assistance judiciaire. *Et alors nous chercherons les raisons excusantes.*

Là dessus toutes les spiritualités se rejoignent, dérivant du grand courant évangélique ou s'y rejetant.

On se souvient de la question des viandes, dès le temps de saint Paul.

« En ce que nous ignorons, dit le sermon précité, ou lorsque nous ne pouvons savoir si l'intention d'un acte est bonne ou mauvaise, alors nous ne devons absolument pas juger...

« Un jour de jeûne public et obligatoire, vous voyez quelqu'un se disposer à dîner : avertissez-le charitablement. S'il vous dit que sa fatigue d'estomac l'empêche de jeûner, croyez-le et ne le jugez pas. Car les deux choses sont possibles, ou que, par gourmandise, il veuille dîner, ou que son infirmité l'empêche de jeûner ».

On le voit, on n'abdique pas son bon sens, on ne ferme pas ses yeux aux évidences, on n'escamote pas une des solutions possibles, mais on mise sur la favorable, tant qu'on n'est pas obligé de l'exclure absolument.

« Vous en voyez un autre, continue le sermon, imposer à ses subordonnés une discipline sévère, se montrer lent à pardonner ; ne le jugez pas cruel, parce que peut-être ne

fait-il pas cela par colère, mais par zèle de la discipline et amour de la justice.

« Il peut arriver que votre voisin ou votre ami, l'esprit occupé d'affaires très importantes, vous salue ou vienne au-devant de vous un peu plus tard qu'il n'aurait dû ; ne le jugez pas orgueilleux, ne lui prêtez pas de mauvaises intentions, mais croyez que c'est oubli ou négligence plutôt que mépris ou orgueil. Peut-être à vous aussi est-il arrivé, — c'est l'humaine faiblesse ! — est-il arrivé souvent par distraction, de paraître peu attentif et peu empressé ; et vous n'auriez pas voulu pour cela être jugé avec malveillance.

« Dans ces circonstances et d'autres semblables où nous ne pouvons savoir l'intention du prochain, mieux vaut incliner à droite dans nos appréciations. Mieux vaut le préjugé qui consiste à regarder comme bons ceux qui sont méchants, que le préjugé inverse ».

Spiritualité franciscaine. Bernard de Quintavalle, des premiers compagnons de saint François, ne pouvait plus mal juger de personne. Rencontrait-il un pauvre en haillons : « En voilà un qui est plus fidèle à la pauvreté que je ne suis ». Apercevait-il un élégant : « Peut-être porte-t-il ou portera-t-il bientôt un cilice sous ses vêtements ». Et ainsi en toutes occasions (1).

Spiritualité de la Compagnie de Jésus. « Ce que les maîtres et les confrères de Régis semblent avoir le plus remarqué pendant son noviciat, d'après Labroue, ce fut la charité avec laquelle il interprétait les actions des autres. Il trouvait toujours bon ce qui n'était pas évidemment mauvais... Il prenait pour des récréations innocentes ce qui pouvait être pris pour des légèretés puériles. Les vanités lui paraissaient des franchises, et ce qui pouvait passer pour un trait d'amour-propre ou de sensualité n'était à ses yeux qu'une surprise ou une pure nécessité. Sa charité ca-

(1) Le Monnier, *Saint François d'Assise*, t. I, p. 105.

nonisait tout le monde. Il n'était sévère que pour lui-même » (1).

Spiritualité Carmélitaine. Sainte Thérèse ne s'arrête pas au jugement sur le prochain. Et elle voit aussitôt une qualité qui compense un défaut (2).

On voit que cette recherche obstinée des circonstances excusantes, ce parti-pris manifeste en faveur du prochain, sauvegardent l'humilité personnelle et nous préservent d'usurper les prérogatives divines. Nous restons au même niveau que le prochain, nous ne gravissons pas les degrés du tribunal. Nous restons son avocat, nous laissons Dieu seul juge des intentions, lui seul qui scrute les reins et les cœurs. Ainsi respectons-nous le grand motif allégué par Paul et Jacques dans leur défense de juger : c'est que Dieu seul en a le droit.

4. — Faisons un pas de plus vers la difficulté, ou si l'on préfère, revenons au premier procédé pour en développer un cas particulier. Malgré tout mon vouloir, je ne puis m'empêcher, dans le cas concret présent, tout bien pesé, considéré, de trouver mon prochain en défaut. Je trouve qu'il se trompe, qu'il a tort, que c'est sa faute. Et je suis bien tenté de passer outre, de sortir de la zone des apparences pour envahir le domaine sacré de la conscience d'autrui, pour trancher tout net et formuler un jugement définitif.

Parfois vous aurez la ressource de *recourir à ce qu'on appelle des jugements réflexes*, grands principes pris d'ailleurs et prouvés ailleurs, qui réfléchiront leur lumière sur le cas présent pour l'éclairer d'une autre teinte empruntée à une autre source et vous sauver peut-être encore d'un jugement défavorable décisif.

Par exemple : « Je me suis souvent trompé... Il peut se faire que je ne sois pas encore si sûr cette fois .. Suis-je en

(1) Joseph Monin, *Saint Régis*, p. 52.
(2) *Relation I*, trad. des Carmélites de Paris, t. II, p. 207.

tel équilibre moral qu'il ne se mêle à mon cas aucune passion ?... Le jugement téméraire est si facile, même aux gens vertueux !... »

Nul n'en est exempt, ni la virilité masculine, ni la faiblesse féminine.

Anne, femme d'Elcana, méprisée par Phenenna pour sa stérilité, un jour que l'amertume de son cœur était débordante, épancha son chagrin avec ses larmes devant Iahvé, dans le parvis du Temple. Tandis qu'elle formulait le vœu célèbre qui devait lui obtenir la naissance et la sainteté de son Samuel, « Héli, le Grand-Prêtre, était assis sur un siège devant la porte du Temple de Iahvé... Anne parlait en son cœur et remuait seulement ses lèvres, sans que sa voix se fît entendre. Héli pensa qu'elle était ivre, et il lui dit : « Jusques à quand seras-tu dans l'ivresse ? Fais passer ton vin » (1).

Un jour d'été, aux environs de 1630, non loin de Vannes, Madame Le Charpentier du Tertre emmène sa femme de chambre pour l'accompagner au bain : « Elle l'aperçoit en un instant toute recueillie et renfermée au-dedans d'elle-même sans dire aucune parole ; de quoi la reprenant, elle l'apostrophe : « Eh bien, grosse étourdie, à quoi rêves-tu encore ? » Elle, comme si on l'eût réveillée d'un profond sommeil, lui dit avec une grande douceur et simplicité qu'elle pensait aux suprêmes angoisses... qui avaient pénétré le Cœur du Fils de Dieu, passant le torrent de Cédron dont cette eau l'avait fait souvenir » (2).

Voilà à quelle brutalité expose le jugement selon l'apparence ! Oui, vraiment il y a de quoi nous rendre réservés. Vaut-il pas mieux pratiquer l'Evangile : *Estote misericordes ?*

(1) I, *Reg.* I.

(2) H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. V, p. 127.

II

Mais enfin, malgré nos habitudes de bienveillance naturelles ou acquises, — que nous devons, soit à notre bonté native, affaire de tempérament, soit à la charité divine, don de la grâce, effort d'ascétisme, — pour diminuer le nombre de nos jugements et le restreindre aux cas de notre compétence, il est encore un grand nombre d'occasions où il faut savoir juger et bien juger.

Alléguerons-nous ici l'exemple de Notre-Seigneur qui dit aux Pharisiens : « Moi je ne juge personne. Et quand je juge, moi, mon jugement est vrai » ? Nous autoriserons-nous de ce précédent divin pour mettre sous son patronage et nos abstentions de juger et nos jugements mêmes ? Dirons-nous pour cette seconde partie : « Notre-Seigneur a jugé : il est notre modèle en tout. Donc nous pouvons juger nous aussi » ? L'argument ne vaut pas d'emblée, car peut-être Notre-Seigneur, quand il juge, use-t-il d'une prérogative incommunicable de Messie ou d'Homme-Dieu, comme lorsqu'il fait des miracles ou pardonne les péchés, qu'il dépose son âme ou réforme la Loi.

Mais une fois reçue par ailleurs la permission de juger et établie par expérience la nécessité de juger, assurément il convient de prendre Notre-Seigneur pour modèle dans cette redoutable fonction, de ne pas le quitter des yeux, là moins qu'ailleurs, pour voir comment il fait, lui, et pour nous souvenir qu'il jugera lui-même nos propres jugements afin de les confirmer ou de les casser, de nous en récompenser ou de nous en punir. Sachant même qu'il y préside actuellement, quelle réserve, quelle modestie cela nous inspire !

Si l'on juge, que ce soit comme Notre-Seigneur, avec celui qui l'a envoyé, le Père. Ne pas faire comme si nous évoquions à notre propre tribunal, du haut de notre indépendance souveraine, les faits et gestes du pauvre prochain.

Ce n'est pas à nous de juger la loi comme dit saint Jacques. « Le jugement, affirme saint Thomas, est l'acte du juge en tant que juge, en tant que disant le Droit » (1). Or ce n'est pas nous qui disons le Droit, qui l'établissons nous-mêmes : nous le recevons de Dieu ou de la nature des choses et des autorités divinement constituées. Donc, lorsqu'il nous faut juger, nous allons prendre le mot d'ordre plus haut, auprès de Dieu, et nous, nous ne faisons que nous y conformer, que le transmettre docilement, que l'appliquer humblement.

Moyennant cette attitude de modestie fondamentale, il est très légitime et très rationnel et très opportun de nous habituer à juger et à bien juger. Outre les raisons et les cas allégués au début de notre première partie, on peut ajouter brièvement ceci : « Il y a des actions extérieures manifestes que la vérité et la charité bien entendues peuvent obliger à déclarer hautement malfaisantes » (2). Il est des cas où, comme le remarque saint François de Sales avec tous les moralistes, « si je ne parle, il semblera que j'approuve le vice » (3).

Les qualités requises pour l'admission dans la Compagnie de Jésus sont en premier lieu, avec la formation intellectuelle juste, *doctrina sana*... le don de discernement dans l'action, ou du moins une disposition à bien juger pour acquérir ce discernement : *in rebus agendis discretione, aut certe indole boni iudicii ad eam acquirendam* (*Const.* Ia P., C. 2, n° 6). On ne voit pas pourquoi on mettrait ainsi à la place d'honneur ce don de discernement, cette disposition à juger juste, si les religieux ne devaient pas avoir à en faire plus tard, dans les actes, un fréquent et important usage, d'autant que, comme le note saint Thomas : « *iudicium proprie non nominat potentiam,*

(1) 2a 2ae, q. 60, art. 1, c.
(2) Valensin-Huby, *in Luc*, VI, 36
(3) Cité par H. du Passage, *Journalisme*, p. 18.

nec habitum, sed actum » (2 *Dist.* 24, q. 1, I, 3m). Toute faculté n'a vraiment d'intérêt que par et pour son acte.

Que sera-ce donc, bien juger? Avant de répondre, il nous faut encore distinguer le jugement en lui-même et la manière dont psychologiquement et moralement nous le porterons; son contenu objectif, si l'on veut, la valeur de vérité de la sentence, et les dispositions ou les qualités subjectives de celui qui la profère : un magistrat, tout en condamnant son ennemi particulier selon la loi par une sentence juste, peut commettre, par concomitance, un péché de haine ou de vengeance. Il importe que nous ne nous trompions pas en jugeant, mais cela ne suffit pas. Il faut, de plus, que notre acte soit pleinement vertueux, et que, dans le moment où nous jugeons, nous n'allions pas, nous, encourir la condamnation.

Il convient de rappeler ici cette conséquence de l'unité foncière de notre être, à savoir que nos facultés, pas plus les spirituelles que les sensibles, ne se meuvent isolément, que, plus ou moins, tout acte d'une d'entre elles, provoque ou tend à provoquer dans les autres une réaction sympathique, au sens étymologique du mot. Une vibration, dans l'air ou dans l'eau, d'une molécule vibrante tend à ébranler les voisines et se communique de proche en proche avec plus ou moins de vigueur. De même, et bien davantage, en vertu de notre unité vitale, entre notre intelligence et notre volonté, entre notre volonté et notre intelligence, entre les facultés supérieures et tous les autres mouvements de notre être. Non pas que pour cela les actes d'une faculté deviennent réductibles aux actes d'une autre, spécifiquement distincte, mais parce que, par une sorte de connaturalité ou sympathie intime, les facultés ont tendance à s'émouvoir dans l'unité de notre être, au contact ou à l'ébranlement les unes des autres (1).

Ceci nous amène dans le cas actuel, à une autre distinc-

(1) Cf. 2a 2ae, q. 61, a. 3, ad 1 ; q. 45, a. 2, c.

tion encore. Nos facultés différentes de l'intelligence doivent ici être envisagées à un double titre. D'une part, selon qu'elles risquent d'influer sur notre jugement lorsque celui-ci exécute son acte proprement intellectuel, usurpant en quelque sorte sur sa souveraine judicature ou cherchant en tout cas à la solliciter ; d'autre part, selon qu'agissant pour leur propre compte, chacune dans sa ligne propre et selon son objet propre, elles font leur partie, parfois discordante, dans le concert de notre unité psychologique et morale.

L'*acte total de bien juger* consistera donc et dans la *rectitude de notre sentence* et dans la *rectitude de notre âme* tandis que nous jugeons.

1. -- « La rectitude du jugement, dit saint Thomas (2ª 2ᵃᵉ, q. 61, a. 3, *ad* 1), consiste en ce que notre faculté de connaître (*vis cognoscitiva*) appréhende un objet selon ce qu'il est en lui-même. Cela aura lieu, si la faculté d'appréhender est elle-même dans la rectitude : ainsi un miroir, s'il est bien fait, reflètera la forme des corps, comme elle est ; si le miroir est irrégulier, les images y apparaîtront déformées. Pour que la faculté de connaître soit bien disposée à recevoir les objets comme ils sont, il faut premièrement qu'elle ne soit pas elle-même viciée par des préjugés, mais pénétrée d'idées vraies et justes ; en second lieu et indirectement, qu'elle ne soit pas influencée par de mauvaises dispositions ou de mauvaises tendances de la faculté « appétitive », volonté et le reste.

Pour que notre intelligence pénètre les objets tels qu'ils sont, il faut en premier lieu qu'elle ait du cas une connaissance suffisamment complète, d'abord en étudiant les circonstances, les détails, les contours concrets et historiques, les causes, les motifs s'il se peut, au moins les motifs plausibles ou probables, si l'on ne peut pénétrer jusqu'aux intentions certaines. « La cause que j'ignorais, dit Job (XXIX, 16), je l'instruisais avec beaucoup de soin ».

Cette première condition exclut évidemment le juge-

ment téméraire et précipité, condamné par l'Ecclésiaste en ces termes : « Ne parle pas à la légère. *Ne temere quid loquaris* » (V, 1).

Combien il est facile et combien il est fréquent, y a-t-il lieu de l'apprendre à ceux qui en seraient sur ce point à une bienheureuse ignorance ? On juge sur une impression, sur un soupçon qui se présente, sur un indice vague, et c'est tous les jours, et dans le domaine moral et social, et non pas seulement dans le domaine de l'ancienne physique périmée qu'on se rend coupable d'induction hâtive et incomplète, dressée sur une base d'insuffisant équilibre. La question de l'induction, qui le croirait ! et ses règles classiques, rentre donc, et de plain-pied, dans notre vie morale, notre ascèse.

On juge trop vite et on se trompe sur le fond même. Ainsi ceux-là que condamne la Sagesse (VI, 5) en ces termes : « Etant les ministres de son règne, vous n'avez pas jugé droit ».

Parfois l'on a raison et la sentence est juste, d'une vérité partielle et superficielle « *secundum faciem* », terriblement opposée par Notre-Seigneur au « *iustum iudicium* ». Soit que l'on s'en tienne à une information insuffisante et qu'on néglige ou ignore ou méconnaisse une réalité de même ordre, qui déplacerait, si l'on peut dire, le centre de la question et équilibrerait différemment le jugement que nous en portons. Tel Simon le Pharisien jugeant Notre-Seigneur à propos de la démarche de la pécheresse : *Hic si esset propheta*, n'envisageait que le passé de cette femme, il ignorait le présent et la conversion intime (*Luc*, VII, 39). Soit que l'on juge du point de vue exclusivement naturel — et ceci est un perpétuel danger, même pour les religieux — alors que le point de vue surnaturel compléterait et corrigerait de façon importante et décisive. C'est le « *secundum carnem* » reproché par Notre-Seigneur aux pharisiens et auquel il oppose le jugement conforme à celui du Père. C'est l'avis de l' « *animalis homo* » opposé par

saint Paul aux choses de Dieu. Ce sont les appréciations laïques sur le gouvernement de l'Eglise. Politiques et historiens y oublient cette mystérieuse et réelle « connaturalité » donnée par le grand saint Thomas lui-même, comme un bon élément de jugement, surtout en matière surnaturelle (bien qu'il ne lui attribue qu'une influence indirecte et causative). C'est le sympathique saint Pierre, tout à son attachement naturel au plus aimé des maîtres, et qui s'attire cette semonce rafraîchissante : « *Vade retro, Satana*! parce que tu ne comprends rien aux choses de Dieu, mais que tu ne juges qu'à l'humaine. *Non sapis ea quae Dei sunt, sed ea quae hominum* (Mat. XVI) ». C'est le bon chrétien et même le bon religieux, qui apercevant autour de lui la vertu portée en des vases mal tournés, *in vasis fictilibus*, se heurte au contenant disgracié ou disgracieux au lieu de s'édifier de la vertu.

Jugements au moins incomplets que tout cela, faute d'avoir instruit la cause avec assez de patience, de méthode et de clairvoyance. Voilà pour l'objet du jugement, pour sa matière.

On pourrait s'attarder à considérer la rectitude de la règle de juger, de la mesure intellectuelle ou morale à laquelle nous soumettons les cas concrets, et l'on étudierait ainsi le formel du jugement, si l'on ose s'aventurer à parler ainsi. Ce serait développer ces mots de saint Thomas : Il ne faut pas que l'esprit soit « *imbuta pravis conceptionibus, sed veris et rectis* ». C'est toute la question de la formation intellectuelle et morale. Elle se confondrait un peu avec les développements précédents, et nous n'en finirions pas.

Nous serons brefs aussi sur le rôle des autres appétits et passions, en tant qu'ils influencent l'esprit dans son exercice propre. Parfois ils lui soustraient une partie des éléments de jugement et l'attirent avec violence vers un point de vue, éclairé, par suite de tel ou tel sentiment, d'une lumière crue et aveuglante, laquelle par contraste rejette

dans l'ombre le reste ; parfois ils sollicitent de lui une trop prompte décision, soit pour lui faire innocenter selon le goût plutôt que selon l'ordre, soit afin de lui faire condamner selon l'attrait plutôt que selon la justice.

Pour reprendre la comparaison du miroir, le jugement troublé par les autres facultés serait semblable à la surface des eaux agitées. L'image produite manquerait singulièrement de netteté.

Pour qui ne trouverait pas dans sa propre expérience confirmation de tout ceci, citons cet aveu d'une convertie de Lourdes, que « c'est chose terrible que les préventions ». Bienheureux lorsqu'on en revient, comme fit Mademoiselle Elfrida Marie Lacrampe (1).

« La manière dont (Bernadette) se présenta me déplut un peu : en traversant la foule qui l'avait précédée à la grotte, elle dit à deux reprises et d'un ton que je voulus trouver impatient : « Laissez-moi passer, laissez-moi passer » ! Depuis, connaissant mieux Bernadette, j'ai compris que je m'étais bien trompée : son impatience était toute naïve. Arrivée à sa place, elle me déplut encore. Après avoir élevé les yeux vers la niche, elle porta la main à son capuchon, comme pour l'arranger ; elle releva ensuite un peu sa robe pour ne point la salir, et enfin s'agenouilla. Ce fut très court sans doute, mais enfin j'en fus choquée. Depuis j'ai compris que la pauvre enfant avait voulu simplement. d'une part écarter le capuchon de son visage pour bien voir, et faire d'autre part, acte très raisonnable de propreté : si je n'avais été extrêmement prévenue, je me serais convaincue peu après que le soin de sa robe ne la préoccupait pas.

« A peine agenouillée, elle prit son chapelet et se signa avec le Christ : ici encore, je trouvai matière à déplaisir dans ce fait qu'elle tint le Christ la tête en bas ; c'est chose terrible que les préventions ».

(1) Cros, *N.-D. de Lourdes, récits et mystères*, p. 77.

Or Mademoiselle Elfrida Marie Lacrampe était, avouc-t-elle, une « incrédule » renforcée au temps des apparitions, et Bernadette, l'élue de Marie.

Voilà donc achevées quelques considérations sur le premier élément du bien juger, qui est de juger juste, et de porter une sentence conforme à la vérité. Reste à parler de la rectitude de notre âme, de sa vertu, de son équilibre parfait, tandis qu'elle juge par l'esprit.

2. — Cela est peut-être plus subtil et plus difficile et plus délicat dans la pratique. Car il ne suffit pas d'avoir raison pour être en règle avec le précepte divin. Il y a même des natures qui, sur ce point, plus elles ont raison, plus elles ont tort. C'est paradoxal, mais c'est psychologiquement vrai. Et l'on ne parle pas seulement de ce que saint Thomas appelle (2ª 2ªᵉ, q. 60) les jugements usurpés, que l'on s'arroge de porter sans mandat, quand l'événement ne nous regarde point. Nous en avons assez parlé précédemment.

On parle, et ceci est d'extrême importance, de la nécessité de garder toute son âme en ordre, tandis qu'une des facultés est occupée à la judicature. Il semble que c'est le point vif de la doctrine de Notre-Seigneur sur le bien juger et du précepte évangélique. N'allez pas, tandis que vous condamnez un défaut dans le prochain, tomber en même temps dans le même ou dans un autre, *considerans teipsum, ne et tu tenteris*. Il s'agit des dispositions morales qui doivent accompagner nos jugements. Et si l'on osait risquer cette formule, toute la question revient, ce semble, à cette formule : quand vous jugez défavorablement, ne jugez qu'avec la tête, ne condamnez pas avec le cœur. Ne jugez dans ces occurrences qu'à contre-cœur, et regrettez presque d'avoir raison, *non gaudet super iniquitate*. Et c'est difficile encore une fois, étant donné la vibratilité de notre âme et de tout nous-mêmes.

Nos sentiments, nos passions se résignent difficilement à cette quiétude et à cette impartialité. Dans certains cas, trop volontiers, elles emboîtent le pas, si l'on peut dire, ou

font chorus. Quelqu'un leur déplaît, leur est moins sympathique, l'esprit le trouve en faute : quelle aubaine de raviver leur vieille querelle et de s'en donner à l'aise, de savourer une joie maligne à la condamnation ! Voyez les apôtres dans la scène de la Chananéenne. Cette étrangère, cette importune, les agace quelque peu : « Renvoyez-la, disent-ils à Notre-Seigneur, parce qu'elle crie après nous ». Jésus répond : « Je ne suis envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël ». Commettrons-nous un jugement téméraire nous-mêmes en supposant que les Apôtres ne furent pas fâchés d'avoir à transmettre cette réponse désobligeante ?

Antipathie, malveillance. Impatiences fondées, mais impatiences, donc imperfections. Petites colères, petites rancunes, petites revanches, aigreurs et susceptibilité. Jalousie aussi qui s'éveille et se satisfait bassement, sans oser s'avouer à soi-même, et goûte dans l'ombre une satisfaction amère. *Caritas non aemulatur* (I *Cor.* XIII).

Et, en presque tous les cas, au moins amour-propre et orgueil assez contents d'eux-mêmes (1). S'il n'y avait que le plaisir tout platonique de posséder du vrai une parcelle de plus, agrément tout intellectuel, *congaudet autem veritati*, cela ne dénoterait pas un cœur très affectueux, mais il n'y aurait pas grand'chose à reprendre. Hélas ! trop souvent, il s'y mêle une joie subtile et parfois presque subconsciente de notre propre supériorité, de notre propre compétence, de l'avantage que nous prenons, au moins dans ce cas, sur le prochain. Tendance pharisaïque, qui, n'a pas été ensevelie sous les ruines du Temple de Jérusalem. « Je te rends grâces, ô mon Dieu, de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes, ni même comme ce publicain ! » *Caritas non inflatur*.

On ne parle point de la tendance primitive de notre amour-propre à rejeter sur autrui, plus volontiers qu'à

(1) Cf. J. J. Surin, S. J., *Catéchisme spirituel*, t. I, 2e P., ch. I : Effets de la vanité (éd. Bouix, 1882, p. 81-82).

prendre à sa charge, une faute commune. Ainsi Adam accusait Eve, et Eve, le serpent.

Dureté implacable qui juge sans miséricorde et triomphe de l'humiliation et de la disgrâce d'autrui, parfois même de son écrasement, heureuse de le prendre en faute. « C'est bien fait, dit-on, il ne l'a pas volé »! Zèle apparent de la loi, amour de l'ordre, de la sagesse, mais peut-être principalement mauvais plaisir de lancer, avec le ricanement d'un cœur sec, une formule de mesquin triomphe : « Je l'avais bien dit! » « O homme, qui es-tu? dit saint Paul. « *Caritas non gaudet super iniquitate* ».

Et Notre-Seigneur nous renvoie à ce serviteur qui, pardonné lui-même pour une dette de dix mille talents (55 millions), s'en prend à un de ses compagnons qui lui doit cent deniers (80 francs) et le saisit à la gorge, l'étouffe, le fait arrêter et jeter en prison. Avons-nous remarqué dans cet épisode de saint Matthieu (ch. XVIII), la note si humaine jetée sur ce récit par ces mots : « Ce que voyant les autres serviteurs en furent tout contristés et vinrent raconter à leur maître ce qui s'était passé ».

Et saint Paul insiste auprès de tous ses correspondants : « Si quelqu'un d'entre vous a été surpris en quelque faute, vous qui êtes spirituels, redressez-le avec un esprit de douceur, prenant garde à vous-même, de peur que vous ne tombiez aussi en tentation » (*Gal.*, VI, 1).

« Nous devons, nous qui sommes forts, supporter les faiblesses de ceux qui ne le sont pas et ne pas nous plaire à nous-mêmes » (*Rom.*, 15, 1).

« Si quelqu'un n'obéit pas à la parole que vous porte ma lettre, notez-le pour éviter les rapports avec lui, afin qu'il rentre en lui-même. Et ne le considérez pas comme un ennemi, mais reprenez-le comme un frère. Que le Seigneur de la paix lui-même vous donne la paix en tout, de toutes façons : παντὶ τρόπῳ, lu par le latin τόπῳ (loco) (II *Thess.*, III, 14-15).

Triste fourmillement d'activités inférieures qui se meu-

vent dans les bas-fonds de nous-mêmes, toujours prêtes à s'éveiller, à s'émouvoir, à s'entremêler, pour troubler notre paix et la pureté de notre conscience, qui cherchent leur pâture jusque dans nos activités les plus saines et nos actes les plus légitimes. Tourbe remuante et clabaudeuse, triste cortège semblable à la populace qui envahit un prétoire ou escorte un condamné, et trouve, dans l'exécution de la plus auguste justice, matière à assouvir sa haine et ses bas instincts.

Voilà, ce nous semble, ce que Notre-Seigneur proscrit de nos jugements et de leurs alentours, ce dont il veut préserver notre âme.

Même quand les gens auraient cent fois tort, si vous voulez pratiquer la fleur de l'Evangile et en répandre le parfum « bénissez ceux qui vous persécutent, bénissez et ne maudissez pas » (*Rom.*, XII, 14).

Dans les questions libres, ou même, eussiez-vous cent fois raison, dans celles qui ne valent pas la peine de graves discussions, dans celles où il convient, en tout cas, pour le moment de laisser le prochain dans sa bonne foi, ne chicanez pas. « Car, dit-il, à propos de la querelle des judaïsants sur l'abstention des viandes, le royaume de Dieu n'est pas nourriture et boisson, mais justice et paix dans le Saint-Esprit. *Non est enim regnum Dei esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium in Spiritu Sancto (Rom.*, 14, 17).

Dans les cas douteux, il convient d'incliner vers la bienveillance tant que n'apparaissent pas les indices manifestes de la malice d'autrui. « Je risque de me tromper trop souvent », dira quelqu'un. Saint Thomas (2ª 2ªᵉ, q. 60, a. 4, ad 1) répond : « Mieux vaut se tromper souvent en ayant bonne opinion d'un méchant que se tromper plus rarement en ayant mauvaise opinion d'une âme honnête. Dans le premier cas, vous ne commettez pas d'injustice, vous la risquez dans le second ». Or, même pour vous, mieux vaut le risque d'erreur non coupable que le risque de péché.

D'ailleurs vous n'êtes pas obligé de donner à votre probabilité plus de fermeté que le cas n'en requiert. Vous pouvez vous amuser en quelque sorte et vous complaire en cette pensée : « J'aimerais que la solution favorable au prochain fût la vraie » (1).

Saint Thomas ajoute d'ailleurs qu'autre est le jugement sur les choses ou les faits, autre le jugement sur les hommes. C'est dans le jugement sur les hommes qu'il convient surtout d'être modéré, prudent, circonspect.

On le voit, le précepte évangélique, s'il bride et règle la nature mauvaise et malveillante, laisse libre jeu à l'observation psychologique et au bon sens (2).

Quelqu'un écrivait là-dessus, il y a une vingtaine d'années : « Il est beaucoup de façons d'être et d'agir que l'on peut qualifier, qu'il faut même parfois qualifier, quoique *parfois* au matériel, ignorant le fond de l'homme ; — et tout bas, toute vérité sévère n'étant pas bonne à dire. — Ceci est incontestable et incontesté : il ne faut rien lâcher de vrai et de certain et cependant avoir des idées sur le probable. — Mais « cette personne » avait une propension dans laquelle la nature se prêtait volontiers à une influence de la grâce, et par suite de laquelle elle se servait beaucoup de ses yeux, assez bien de ses oreilles, et un peu de son intelligence, avec cela pas mal encore, mais par voie de conjecture, et comme en tâtonnant, d'un certain instinct d'analogie et d'hypothèse, lequel était souvent encouragé par beaucoup de confirmations ultérieures. Et en ces cas cette personne disait : « Ce fait a eu lieu, et il me semble

(1) V. dans le R. P. de La Vaissière, *Quelques noms de l'apôtre selon saint Paul*, une riche documentation sur les procédés des Saints à ce propos (p. 124-131).

(2) Quelqu'un a dit : « Celui qui aime ses ennemis est un saint, mais celui qui les prend pour des amis est un sot ». Les deux pensées ont leur part de justesse, il n'est que d'appliquer chacune à propos. Saint Augustin a dit : « *Et plerumque cum tib videris odisse inimicum, fratrem odisti, et nescis* ». Souvent on croit haïr un ennemi, c'est un frère qu'on hait et l'on ne s'en doute pas (*In Psalm.* 54, initio).

que c'est ainsi qu'il se produisit... » Et elle jouissait très fort de voir le jeu des diverses natures et de la commune, avec les influences de Dieu et des autres hommes, et encore des propensions naturelles ou acquises, consenties ou involontaires. Seulement, dans un très grand nombre de cas, cette personne s'abstenait de *juger* ce qu'elle avait ainsi vu ou cru deviner. Et c'est en quoi elle trouvait un très grand repos et une suavité où la grâce de Dieu ne semblait pas étrangère. Je me souviens que quelquefois, lorsqu'elle avait rapporté quelques faits, ou encore l'opinion de quelque personne, on lui demandait ce qu'elle en pensait et quelle conclusion elle en voulait tirer, et elle ne savait et elle ne voulait répondre, n'ayant pas su ou voulu y songer ».

Psychologie éveillée et paisible, bien conforme à ce magnifique programme tracé aux Ephésiens (VI, 29-31) : « Qu'il ne sorte de votre bouche aucune parole mauvaise... N'attristez pas le Saint-Esprit de Dieu .. que toute aigreur, toute animosité, toute colère, toute clameur, toute médisance soit bannie du milieu de vous ainsi que toute méchanceté. Soyez bons les uns envers les autres, miséricordieux, vous pardonnant mutuellement comme Dieu vous a pardonné dans le Christ ».

« Ne jugez pas afin de n'être pas jugés. Bienheureux les miséricordieux parce qu'eux-mêmes bénéficieront de la miséricorde ».

Nous avons hasardé la formule : ne juger qu'avec la tête, ne pas condamner avec le cœur. Il serait plus juste sans doute de dire : que le jugement de la tête passe toujours par le cœur, par le bon cœur. Voyez comme on blesse quelqu'un lorsqu'on lui dit du mal de son ami, ou de son frère. Il a peine à se rendre, il atermoie, il plaide, il amoindrit les torts, il met en valeur les qualités, les raisons pour, les circonstances atténuantes, les excuses. Une mère, la plupart de temps, même si elle sait que son fils a tort, qu'il est cent fois le prodigue, en même temps *sent* que c'est en-

core son fils, et ses fautes qui la blessent bien plus que celles du premier venu, elle ne les voit pas de la même façon : et il y a en son cœur des nuances indéfinies entre ne pas approuver et condamner. *Nec ego te condemnabo*, proférait une autre tendresse sur une autre souillure.

Nous avons rencontré des âmes sur qui la bonté du Sacré-Cœur a ainsi déteint. Il nous souvient d'en avoir gardé l'impression très nette de nos relations personnelles avec le R. P. Labrosse, dont le gouvernement pourtant ne manqua pas de fermeté. Il lui arrivait de parler d'autrui, de tel ou tel religieux et de le juger. Mais il y avait dans le ton, dans le geste, dans l'expression, un je ne sais quoi de paternel. Et ces appréciations apparaissaient toutes détrempées de bienveillance et de charité. Il parlait de ses fils.

Jésus parlait de ses frères lorsqu'avec grand cœur il les jugeait coupables, puisque dignes de pardon, mais pardonnables, puisqu'ils ne savaient pas ce qu'ils faisaient.

« Ne jugez pas » veut donc dire, en bref : ou bien ne jugez pas du tout, ou lorsque vous avez à le faire, bien plus rarement qu'il ne se fait, dans votre jugement même, gardez toujours l'humilité et la charité, souvenez-vous de votre propre référence à Dieu, le Souverain Juge, le Juge en dernière instance de vos actes et de ceux du prochain.

Sint pura cordis intima
Absistat et vecordia...
Ab ira et odio et omni mala voluntate, libera nos Domine.

Jersey. André Tenneson.

NOTES ET DOCUMENTS

CONFÉRENCES SPIRITUELLES ET COURS DE THÉOLOGIE SPIRITUELLE (1)

Depuis quelques années il a été créé dans diverses Facultés de Théologie, Séminaires et Scolasticats religieux, des chaires spéciales de Théologie spirituelle, ascétique et mystique (2). On a vu avec raison dans ce fait un signe de l'intérêt plus vif que jamais porté aujourd'hui par tous les milieux catholiques aux questions de spiritualité; mais en même temps on s'est étonné de plusieurs côtés en constatant que l'on avait attendu presque partout si longtemps avant de consacrer ainsi des hommes et des cours spéciaux à l'enseignement d'une science si nécessaire aux futurs prêtres, tant pour leur propre vie intérieure que pour leur ministère à venir : ils n'auront pas, en effet, seulement à convertir des pécheurs, mais aussi à sanctifier des justes et à les diriger vers la perfection de la vie chrétienne.

Toutefois, à y regarder d'un peu plus près, la chose apparaîtra moins étonnante qu'au premier coup d'œil. Sans parler, en effet, de certains ordres religieux, les Carmes Déchaussés au premier rang, chez qui un enseignement

(1) Rapport présenté au Congrès de Madrid, en l'honneur de S. Jean de la Croix, Docteur de l'Eglise, juin 1928.

(2) Il suffira de rappeler, entre autres, la munificence d'un religieux Chartreux qui, en 1918, mettait à la disposition de Benoît XV de quoi fonder à Rome une chaire de Théologie ascétique et mystique, dont l'enseignement fut inauguré la même année à l'Université Grégorienne par le P. Marchetti. En 1918 encore un cours semblable était commencé au Collège Angélique par le P. Garrigou-Lagrange.

spécial et systématique de la Théologie mystique existe depuis le XVIIe siècle (1), de véritables leçons de spiritualité se donnent depuis longtemps dans tous les Séminaires et Scolasticats ou Noviciats bien organisés. Outre le temps plus ou moins long consacré partout à la lecture spirituelle particulière, et par conséquent déjà à une certaine étude, au moins indirecte, des principes de la doctrine spirituelle, il existe partout aussi, sous une forme ou une autre, des Conférences, Lectures spirituelles publiques commentées, explications de la Règle et des constitutions de chaque ordre ou des méthodes en usage dans le Séminaire, Conférences au cours dequelles les Supérieurs, Pères spirituels et Maîtres des novices, développent en réalité tous les points principaux qui intéressent la vie intérieure. Pour n'être pas scolaire et spéculatif, mais plutôt concret et pratique, mêlé d'exhortation, d'allure plus oratoire parfois que didactique, un tel enseignement n'en est pas moins très réel et, somme toute, quand il est intelligemment donné, fort complet déjà. Un Supérieur ou un Maître des novices, compétents eux-mêmes et attentifs à la bonne formation de leurs jeunes gens, sauront sans difficulté toucher dans un cadre de ce genre toutes les questions un peu importantes de la vie spirituelle. Et si on y ajoute les compléments apportés par les entretiens particuliers. les lectures, les instructions entendues au cours des retraites et des récollections, l'expérience personnelle enfin, on s'expliquera fort bien comment des hommes qui n'ont jamais suivi un cours de Théologie ascétique et mystique, peuvent cependant posséder une connaissance parfois très étendue, très précise et très sûre de cette science.

Si donc on veut examiner la question de l'institution d'un cours particulier de théologie spirituelle, il importe de la poser dans les termes exacts et réels qu'elle comporte en fait aujourd'hui. Demander, en effet, simplement : est-il nécessaire que de futurs prêtres et directeurs d'âmes ap-

(1) Chez les Franciscains aussi, le Chapitre général tenu à Tolède en 1633, ordonnait de faire des conférences de Théologie Mystique en prenant comme texte la *Theologia mystica* de Harphius (Henri de Herp). Cf. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Fribourg, 1909, p. 559.

prennent la science de la vie spirituelle ? C'est tout comme demander si un futur confesseur a besoin de connaître la théologie morale.

La vraie question est de savoir *comment* les futurs prêtres doivent acquérir cette science indispensable pour eux ; et ici la réponse est moins simple. Car il s'agit de savoir si le système suivi jusqu'ici le plus généralement, d'un enseignement donné exclusivement sous forme de conférences spirituelles, produit des résultats suffisants pour qu'on puisse se dispenser de venir y ajouter un cours proprement dit qui chargera encore le cycle déjà si lourd des classes de théologie. Je dis *ajouter*, car personne évidemment ne songera à *substituer* un cours spéculatif à ces conférences qui, autant et plus que l'*instruction*, doivent procurer la *formation* spirituelle personnelle des séminaristes et jeunes religieux. Ces conférences sont indispensables, et, sous des formes diverses, exhortations, retraites, récollections, etc., elles continueront leur office, bien qu'avec moins de fréquence, tout le long de la vie sacerdotale ou religieuse. Rappelons donc brièvement ce que les conférences spirituelles peuvent normalement assurer comme enseignement tout en restant pleinement adaptées à leur but essentiel de formation sacerdotale et religieuse ; il sera ensuite facile d'examiner si cet enseignement suffit pour les exigeances du ministère sacerdotal, ou s'il a besoin d'être complété durant les études théologiques par un cours proprement dit.

Comme nous l'avons déjà rappelé, le cadre des conférences spirituelles de formation est très varié. Dans les ordres religieux il est généralement fourni par une explication de la Règle et des Constitutions, du règlement journalier et des méthodes et pratiques en usage dans chaque famille religieuse ; parfois tout viendra se grouper autour d'une dévotion, d'un mystère, qui constituent le centre et la caractéristique de telle forme de vie religieuse, la Sainte Vierge pour les fils du Bx Grignion de Montfort, le Saint-Sacrement pour ceux du Bx Eymard, ou encore autour de ce qui est la fin propre d'un ordre, comme la contemplation. Dans les Séminaires, le cadre sera souvent celui des exercices et devoirs du séminariste et du prêtre, ou celui

de tel livre, tel traité qui sera largement commenté, comme la *Forma Cleri* de Tronson, ou la *Charité Sacerdotale* du P. Desurmont. De ces cadres divers, comme du fait que ces conférences sont données à des débutants dans la vie sacerdotale et religieuse (1), qu'elles doivent non seulement instruire des principes de la spiritualité, mais aussi exciter, encourager, soutenir dans leur tendance à la perfection, former à la pratique de la vie intérieure, de tout cet ensemble de circonstances résulteront naturellement les caractères principaux qu'elles présenteront. Elles seront généralement assez élémentaires, procédant plus par affirmations que par discussions et démonstrations, évitant d'entrer dans des controverses qui ne serviraient guère qu'à brouiller les débutants. Elles seront orientées nettement vers la pratique, et même la pratique surtout immédiate, puisqu'il s'agit d'une formation à assurer sur des bases solides et qui se complètera ensuite peu à peu ; orientées aussi d'abord, et presque exclusivement, vers ce qui intéresse la sanctification personnelle : il faut pour le moment avant tout former de saints prêtres, et de fervents religieux, plus que des directeurs expérimentés et savants ; généralelement même un souci trop marqué d'appliquer à la conduite des autres les principes de spiritualité qu'ils reçoivent, n'irait pas chez ces débutants sans dommage pour leur sérieuse formation personnelle.

La forme de ces conférences ne sera pas ordinairement celle d'un cours : elle aura quelque chose de moins didactique et systématique, de plus affectif et même de plus oratoire ; le groupement des questions, l'angle sous lequel elles seront envisagées seront dominés par des considérations, non seulement de clarté dans l'exposition, mais aussi d'efficacité dans l'exhortation, par le désir non seulement de faire pleinement saisir la vérité aux intelligences, mais aussi d'émouvoir et d'entraîner les volontés.

Enfin ces conférences seront nécessairement *spécialisées* en matière de vie spirituelle : elles exposeront *une* des mul-

(1) Du moins en général : chez les Jésuites, durant leur troisième année de probation, des conférences de ce genre ont lieu tous les jours devant des prêtres qui ont tous dépassé la trentaine et sont religieux depuis une dizaine d'années au moins.

tiples formes que revêt la spiritualité catholique, et laisseront de côté les autres à peu près complètement, n'y touchant que par brèves allusions ou par manière de point de comparaison. Il n'est pas possible, en effet, de former des âmes à plusieurs vocations à la fois : chacune des grandes écoles spirituelles constitue un tout, unissant dans un certain équilibre les divers éléments essentiels de toute vie spirituelle solide, offrant ainsi aux âmes une voie de perfection garantie par l'approbation de l'Eglise et par les Saints qu'elle a déjà formés, mais dont on compromettrait gravement l'équilibre et l'efficacité si on cherchait à l'amalgamer avec d'autres, non moins approuvées du reste, et non moins bonnes. Par suite, des conférences de formation devront être, sous peine d'imprudence, nettement inspirées selon les principes d'une école déterminée.

On voit dès lors facilement ce qui d'une façon générale manquera à ces conférences pour qu'elles puissent entièment suppléer un cours de théologie ascétique et mystique.

Tout d'abord manquera d'ordinaire une *synthèse* complète et systématique des principes de la vie spirituelle, les reliant entre eux et avec les données de la théologie dogmatique, fortement et rigoureusement : malgré tous les soins qu'on mettra à assurer le caractère solidement doctrinal des conférences, il ne sera pas possible, devant des auditeurs qui, pour la plupart, n'ont pas encore fait une étude *ex professo* des traités de la Grâce, de l'Incarnation, des Sacrements..., de présenter une telle synthèse dans sa plénitude et sa précision de méthode théologique, déterminant exactement ce qui est fondement dogmatique essentiel, ce qui est hypothèse ou développement d'école, distinguant les éléments qui appartiennent à la Tradition catholique de ceux qui ne s'appuient que sur des vues particulières ou systématiques, creusant à fond les grandes notions fondamentales de perfection, de charité, de fin, de conseils, etc. Un exposé fait sous forme de conférences ne pourra pas, quel que soit son mérite, avoir cette précision technique de termes, cette rigueur logique de démonstration, cette exactitude à situer controverses et discussions dans leur cadre vrai et complet, à en déterminer les termes et le point essentiel, en un mot, cette allure strictement

théologique, scientifique, que prend naturellement un cours bien fait. Il en sera fatalement ici comme en matière de dogme : la lecture ou l'audition de conférences, fussent-elles aussi pleines que celles du P. Monsabré ou de Monseigneur d'Hulst, ne pourra jamais suppléer entièrement un cours de théologie ou de philosophie.

Il manquera en outre l'ensemble de ces questions qui n'ont que peu ou pas d'importance quand il s'agit de notre sanctification personnelle, mais qui deviennent capitales quand il faut guider les âmes ferventes à la perfection : toute la théorie et la pratique de la direction spirituelle proprement dite, des voies et degrés divers, des états de vie dans lesquels peuvent se trouver ces âmes, etc. Les conditions particulières de la sanctification dans la vie religieuse auront une place et un relief considérable dans des conférences de novices, et au contraire seront à peine indiquées devant des séminaristes; tout autre sera la manière de parler des scrupules si on ne vise que la sanctification personnelle des auditeurs, ou si on entend former des directeurs.

Pour un motif analogue, parce que les conférences doivent être *spécialisées* dans la la ligne d'une école donnée, il manquera encore cette initiation suffisante aux formes diverses, aux écoles différentes de spiritualité catholique, dont un directeur ne peut se passer dès qu'il a à exercer son ministère en dehors d'un cercle extrêmement restreint : s'il n'a pas pris un certain contact avec les types variés de vie intérieure, également approuvés par l'Eglise, il risque fort de tyranniser les âmes, de leur nuire, à tout le moins de leur être peu utile, soit qu'il veuille, de gré ou de force, les faire passer toutes par sa propre voie, la seule qu'il connaisse, soit que les laissant sagement dans celle où la Providence les a engagées, il les dirige selon des principes et des méthodes, excellents dans une autre voie, beaucoup moins dans celle dont il s'agit.

Donc lacunes sérieuses d'un enseignement spirituel donné uniquement sous forme de conférences : toutefois on peut se demander si, pratiquement, elles ne seront pas comblées sans peine au cours de l'enseignement de matières connexes comme la théologie morale et pastorale?

En soi, rien ne s'oppose à ce que les questions de spiritualité trouvent place dans le cadre d'un enseignement de morale ou de pastorale : au contraire. si l'on envisage l'une et l'autre de ces deux disciplines dans toute son ampleur et comme un tout séparé devant se suffire à lui seul pour le but assigné, il est hors de doute que la théologie spirituelle à peu près entière, rentrera dans leur domaine. La Morale ne doit pas seulement parler des péchés à éviter ou à effacer, mais de la règle entière des actes humains, dans toute son étendue, conseils aussi bien que préceptes, des prescriptions les plus élémentaires du droit naturel, à l'idéal le plus élevé de la perfection évangélique. Quant à la Pastorale, c'est une part essentielle de son domaine que de préparer le prêtre à guider vers les sommets de la vie chrétienne la portion la plus fervente du troupeau qui lui sera confié.

Mais dans la pratique, dans le cadre concret de l'enseignement théologique tel que, en fait, il est constitué aujourd'hui, peut-on compter que, d'une façon habituelle, le cours de morale et de pastorale pourra sérieusement suppléer celui d'ascétique et de mystique ? Dans la grande majorité des cas, le cadre de ce cours sera fourni par un livre de texte que le professeur expliquera : or, si on examine les plus répandus de ces manuels, il faut bien contater que la plupart effleurent à peine les questions omises dans les conférences spirituelles ; ceux même qui, comme la *Theologia moralis : principia, responsa, consilia*, du P. Vermeersch, s'attachent expressément à une à une conception de l'enseignement moral élargie dans ce sens, ne touchent et ne peuvent toucher à ces questions que d'une façon très sommaire : celles-ci, nouvelles venues, sont étouffées par les grandes questions classiques de la morale qu'aucun professeur ne peut ni omettre, ni même réduire au-delà de certaines limites. En pratique, dans l'intérieur d'un cours de morale et de pastorale, les questions de spiritualité feront fatalement figure d'*appendices* : et quiconque a la pratique de l'enseignement, sait bien le sort qui attend les appendices, surtout en une matière aussi vaste et encombrée que la théologie morale, telle que la pratique l'a constituée actuellement. A plus forte raison sera-t-il illusoire de comp-

ter sur les manuels de Morale pour suppléer à ce qui a manqué en fait de synthèse et d'initiation aux divers courants de spiritualité. Et les même difficultés, trop réelles, rendront bien aléatoire le sort de ces mêmes questions là où le professeur, au lieu de suivre un manuel composera un cours personnel.

Du reste, il faut bien le dire, théologie morale et théologie spirituelle, si on les prend au concret, dans leur réalité actuelle, répondent à deux ordres de préoccupations différentes : on peut le regretter, mais le fait est là, et il ne semble pas qu'on puisse espérer le changer de sitôt. En réalité toute l'étude de la théologie morale est ordonnée à procurer une bonne administration du sacrement de Pénitence et dominée par la pensée du licite et de l'illicite. La théologie spirituelle est ordonnée à la direction proprement dite et dominée par la pensée du plus parfait, du progrès spirituel. Il serait dès lors assez vain de compter, dans l'encombrement des programmes d'études théologiques, sur la première pour donner une initiation un peu poussée aux questions propres de la seconde.

Reste donc l'unique solution : faire de cette théologie spirituelle l'objet d'un enseignement particulier, *ex professo*. Ce qui ne veut pas nécessairement dire qu'il faudra partout lui consacrer un professeur distinct et lui attribuer dans les horaires un jour et une heure propre. L'essentiel semble être que cet enseignement ne soit pas purement et simplement *fondu* avec celui d'une autre matière dans lequel il disparaîtra. Rien n'empêche de le joindre à un cours déjà existant, comme celui de pastorale, pourvu que ce soit à la manière d'un *traité distinct*, d'un traité ayant son temps réservé et intangible, bien entendu; non comme certains petits traités de Dogmatique qui, en beaucoup d'endroits, figurent au programme presque *pour mémoire*, et obtiennent à peine quelques classes hâtives et distraites en fin d'année, au milieu des préoccupations d'examens dans lesquels ils ne paraissent pas.

L'essentiel, pour que cet enseignement soit réalisable et fructueux, c'est par-dessus tout, d'en déterminer le champ avec précision. Beaucoup, parmi les rares manuels de Théologie spirituelle que nous ayons déjà, se considérant

comme un tout qui doit se suffire, reviennent plus ou moins longuement sur une foule de points ayant leur place propre dans les traités de dogmatique ou de morale, comme la grâce, les vertus et leur nature, le mérite et ses conditions, etc. Questions essentielles, en effet, pour une juste conception de la vie spirituelle, mais qui, dans un cours qui vient s'insérer au milieu d'un ensemble complet d'enseignement théologique, ne doivent obtenir qu'un simple renvoi aux traités où elles ont été expliquées *ex professo*, dans toute leur amplitude. En revanche, si un enseignement d'ascétique et de mystique est donné à part, il convient d'omettre, dans le cours de morale ou de pastorale, ce qui est réservé en propre à cet enseignement : on ne ferait dans ces cours que l'effleurer sans grand profit, juste assez pour donner aux élèves une désagréable impression de redites fastidieuses et inutiles.

Même observation au sujet des conférences spirituelles : inutile de répéter dans le cours ce qui aura été largement expliqué dans les conférences. Ici toutefois on aura dans plus d'un cas, à reprendre des questions qui n'avaient alors été abordées que d'un point de vue tout pratique, et dont il faut donner une explication plus large, mieux articulée à toute la synthèse doctrinale, dégagée des circonstances particulières concrètes qui en avaient conditionné la première exposition en conférence.

Avec un programme ainsi nettement tracé et fermement suivi, un cours de théologies piritueile semble pouvoir être organisé sérieusement et fructueusement sans absorber un temps excessif, surtout si on peut le placer vers la fin des études théologiques, de façon à avoir le moins possible d'explications, dogmatiques ou autres, à anticiper ; ce cours deviendrait ainsi un couronnement de la théologie dans son aboutissant le plus haut, la sainteté (1).

(1) Il est évident que partout ou existe pour les jeunes prêtres une « école d'application », comme la *Consolata* de Turin, au temps du Bx. Cafasso, ou comme le « troisième an » chez les Jésuites, c'est là le moment le plus apte pour suivre un cours de théologie spirituelle, là par conséquent qu'il est souhaitable de le voir organiser partout où les circonstances le permettront, et sous la forme concrète qui conviendra le mieux à ces circonstances. — Les Etudes Franciscaines de juin 1928 signalent que « interprétant le Canon 1967 au 5° [obligation de faire

Il sera permis en terminant de souligner d'un mot combien une organisation un peu étendue de cet enseignement serait utile, non seulement à la formation de prêtres qui l'auraient reçu, mais encore au progrès de la théologie spirituelle elle-même.

C'est un fait qu'une science ne se constitue vraiment et définitivement, avec ses méthodes, son vocabulaire technique, ses cadres, que lorsqu'elle devient l'objet d'un enseignement particulier, plus ou moins étendu, mais régulier et dépassant le stade des simples conférences. Si les Carmes du XVIIe siècle ont produit une série si remarquable d'ouvrages de théologie mystique, c'est sans doute avant tout en raison de l'incomparable trésor de doctrine reçu de leur Père Saint Jean de la Croix, mais aussi pour une grande part parce que cette science faisait chez eux l'objet d'un enseignement suivi.

On se plaint un peu partout de la confusion qui régne actuellement dans la manière de traiter et de discuter les questions de spiritualité : chacun a son vocabulaire différent, sa façon à lui de poser les problèmes et de les grouper, et comme conséquence, les controverses artificielles se multiplient, querelles de mots, où l'on est, pour le fond, d'accord ou presque, mais où l'on ferraillera indéfiniment, faute de savoir saisir le point de vue des autres. Une des raisons principales de cet état de choses regrettable n'est-elle pas que ces questions sont trop exclusivement traitées devant le grand public, dans des écrits de vulgarisation pieuse, au lieu d'être débattues avec méthode et précision entre théologiens, de se mûrir peu à peu et de se mettre au point par une série de travaux d'approche patients et techniques ? Or justement, un des fruits naturels de l'enseignement sérieusement organisé est de provoquer la com-

chaque semaine une instruction spirituelle dans les Séminaires], la S. Congrégation des Séminaires et Universités a ordonné qu'à partir de la rentrée d'octobre 1927, un cours d'ascétisme et de mystique, suivant un manuel présenté à la même S. Congrégation, serait fait dans tous les Grands Séminaires» (p. 255). Les Acta Apostolicae Sedis ne contiennent aucun texte sur cette matière : il ne saurait donc être question d'un décret de la S. Congrégation ; les lignes citées, qui ne donnent du reste aucune référence, peuvent tout au plus se référer à un *projet* de décret ou à une réponse particulière approuvant quelque programme d'étude.

position de manuels précis, les échanges de vues, les confrontations de programmes et de thèses, de réaliser pour peu qu'on y mette de la bonne volonté, une prise de contact suivie entre écoles et travailleurs divers. De là naîtra peu à peu pour la théologie ascétique et mystique cette fructueuse organisation du travail commun qui existe déjà, à des degrés variés, pour les autres sciences ecclésiastiques, et pour le progrès de laquelle un congrès comme celui-ci est à la fois un facteur puissant, et un signe du meilleur augure.

Rome. Joseph DE GUIBERT.

LES CONFÉRENCES D'ISSY (1)
(JUILLET 1694-MARS 1695)

Ce que nous savons des Conférences d'Issy dérive, avant tout, du témoignage que Bossuet et Fénelon en ont laissé. A ce fonds, Bausset et Gosselin ont ajouté des détails utiles. Depuis, M. Levesque est le seul qui nous ait instruits ; nous lui devons une particulière reconnaissance pour les pages qu'il a écrites, à l'aide de papiers de Saint-Sulpice jusque là inédits (2). *Les Mémoires d'Hébert*, récemment publiés, ne consacrent, à cette affaire, que de courtes lignes et fort insignifiantes (3).

Je voudrais essayer d'apporter sur ce débat où s'est joué le sort du quiétisme français, quelques précisions nouvelles.

I. — *Madame Guyon demande des juges* (4).

Après avoir regné à la cour du Duc de Bourgogne et à Saint-Cyr, et avoir séduit Mme de Maintenon elle-même, entre 1690 et 1693, Mme Guyon vit soudain crouler sa bril-

(1) Dans le volume annoncé par RAM, avril 1927, le texte du *Gnostique* de Fénelon sera précédé d'une Introduction. Les pages insérées ici sont une réduction d'un chapitre de cette Introduction historique.

(2) *Revue Bossuet*, 20 juin 1906, 176-203, 204-220.

(3) *Les mémoires du curé de Versailles*, Paris, les Editions de France, 1927, 335-336.

(4) Cette histoire, longue à raconter si on voulait utiliser la correspondance de Mme Guyon avec Chevreuse est ici réduite à quelques points indispensables. Je remercie M. Levesque de m'avoir communiqué ces lettres inédites.

lante fortune. Des cahiers spirituels, qui circulaient dans la maison Saint-Louis, vinrent sous les yeux de l'évêque de Chartres, Godet des Marais. Le prélat s'en émut, fit partager ses doutes et ses craintes à Mme de Maintenon. La prophétesse du pur amour redevenait, par ailleurs, suspecte ; de fâcheuses rumeurs circulaient sur sa conduite, comme en 1688. Fénelon lui conseilla de faire examiner ses écrits par Bossuet.

L'évêque de Meaux, d'abord incertain, accepta la dure besogne. C'était en octobre 1693. Il lut les travaux de la doctoresse, conféra avec elle à trois reprises, reçut d'elle des lettres singulières. Finalement, alarmé de prétentions et de folies, qui en imposaient à toute la cour du Duc de Bourgogne, il signifia à Mme Guyon, le 4 mars 1694, sa décision fortement motivée, dans une lettre de vingt pages (1). Cette décision était défavorable aux doctrines, elle concluait au silence de la doctoresse.

Nul doute que Mme de Maintenon n'ait eu communication de la pièce. Noailles, interrogé par elle, avait rendu, lui aussi, un verdict sévère (2). Sans parler aussi fortement, des prêtres considérables de Paris marquèrent leur défiance à l'égard de Mme Guyon (3). Celle-ci eut défense de faire des visites à Saint-Cyr (4).

Emue de cette opposition, elle se décida à demander des juges : des magistrats pour examiner ses mœurs, des docteurs pour prononcer sur ses écrits. Mme de Maintenon acquiesça à la seconde requête (4) ; et la suppliante, conseillée par Fénelon et d'autres amis, choisit Bossuet, Noailles et Tronson. Elle leur remit le *Moyen Court*, le *Cantique*, ses commentaires sur l'Ecriture, et sa *Vie* manuscrite (6).

Le tribunal constitué était des plus recommandables. Ni Mme de Maintenon, ni le roi, ne pouvaient avoir d'ob-

(1) *Correspondance* de Bossuet, VI, 161-187.

(2) *Réponse à quatre lettres de M. de Cambrai* dans *Œuvres* de Fénelon, II, 520.

(3) Joly, Tiberge, Brisacier, Tronson, Bourdaloue avaient été consultés. Voir *Correspondance* de Mme de Maintenon.

(4) *Correspondance* de Mme de Maintenon. Lettre du 12 mai 1694.

(5) *Correspondance* de Bossuet, VI, 562.

(6) *Vie* de Mme Guyon, IIIe p., ch. XIII, n. b. 5, 17 ; ch. XVII, n° 1.

jections au choix de magistrats spirituels aussi qualifiés. Le plus profond secret leur fut seulement recommandé, pour ne pas porter ombrage à l'archevêque de Paris, François de Harlay, qui avait déjà fait informer sur Mme Guyon en 1688.

Dès le début de juin, Bossuet est averti de son rôle, puisque, dans une lettre du 11, il demande à Mme Cornuau des prières, « pour une des affaires les plus délicates, et les plus importantes... qu'on puisse traiter sur la terre (1) ».

Evidemment, Tronson et Noailles furent prévenus en même temps que l'Evêque de Meaux. Ni l'un ni l'autre ne se dérobèrent. En 1693, Tronson avait refusé au duc de Beauvilliers d'examiner Mme Guyon ; sans doute par respect pour l'évêque de Meaux et pour ne pas se commettre avec Harlay. Mais les circonstances nouvelles bannissaient toute crainte. Quant à Noailles, outre qu'il n'avait rien à refuser à Mme de Maintenon, il ne lui déplaisait pas, sans doute, d'entrer de nouveau dans une cause sur laquelle il avait déjà prononcé.

II. — *Fénelon plaide.*

Par un sentiment de solidarité profond, quoique inavoué, avec la doctoresse du pur amour, Fénelon écrivit tout de suite de longs mémoires.

Une pratique de plusieurs années l'avait mis en goût pour une spiritualité apprise de Mme Guyon, dont il était le dirigé docile. Et puis, toute la confrérie du pur amour était en émoi, Chevreuse et Beauvillers avant tous autres. A l'heure du péril, — elles disent du complot, — toutes ces âmes pieuses vont se ramasser en milice, sous la bannière de Saint Michel (2) ; et Fénélon va être bientôt « le général de l'Ordre des Michelins ».

Dès janvier 1694, Bossuet, dans un grave entretien, à Versailles, avait essayé d'amener l'abbé à son avis sur une femme « dont les lumières étaient si courtes, le mérite si léger, les illusions si palpables et qui faisait la prophé-

(1) *Corr.*, VI, 319.

(2) C'est dans le courant de 1694 que Mme Guyon créa cette milice ; les charges furent distribuées en octobre (MASSON, *Fénelon et Mme Guyon*, XLIX).

tesse » ; qu'adviendrait-il si le tribunal d'Issy faisait sienne la pensée de l'évêque de Meaux? Il fallait à tout prix conjurer ce malheur. Nul exorciste ne pouvait valoir Fénelon.

Avant même que Mme Guyon ne produisit ses plaidoyers, lui produisit les siens. Cet empressement était chevaleresque. Et il faut convenir que, pour vaincre la répugnance de Bossuet contre la spiritualité nouvelle, Fénelon fit choix de l'argument le plus capable d'impressionner l'évêque de Meaux : l'autorité des précédents.

Parmi les papiers conservés à Saint-Sulpice, des extraits sans nombre demeurent, de la plume de Fénelon ou de ses copistes. M. Albert Chérel a dressé une liste de ces notes (1). Un grand nombre doit dater de cet été 1694, durant lequel Fénelon travailla, avec tant d'activité et d'adresse, à défendre la spiritualité de l'abandon et du pur amour qu'il avait apprise de Mme Guyon. En outre, il est bien certain qu'il remit à Bossuet, entre le 28 et le 30 juillet 1694, un écrit sur l'état passif (2) et peu après, sinon aussitôt *le Gnostique de Saint Clément d'Alexandrie* (3).

A cette date, Fénelon n'est pas seulement un écrivain fécond, mais un ami confiant. Il est touché, édifié des « dispositions où Dieu a mis » l'évêque de Meaux « pour cet examen (4) ». Il parle, sinon autant qu'il écrit, du moins avec la même liberté d'allure. Il est sûr de ses moyens. Il a l'esprit fort délié; une longue accoutumance aux théories guyoniennes ; l'évidence et le zèle du prosélyte qui se pique de conquérir ses contradicteurs, et la certitude que les trois juges l'aiment et lui veulent grand bien. Pourquoi aurait-il tenu sa langue ? Plus tard, pour des raisons multiples, il sera préeautionné. Au début, il est épanoui, parce qu'il est plein d'espoir. Il parle. « Nous recueillions avec soin, a noté Bossuet, tout ce que M. l'Abbé de Fénelon nous avait dit au commencement (5) ». Il est incontestable que celui-ci s'est expliqué à loisir avec Bossuet, entre le 14 et

(1) *Explication des articles d'Issy*, Paris, Hachette, 1915, 160-169.

(2) Ce mémoire est encore inédit ; je remercie M. Levesque de me l'avoir communiqué, avec son habituelle obligeance.

(3) J'ai démontré dans RAM, avril 1927, que cet opuscule était de Fénelon et datait de 1694.

(4) *Correspondance* de Bossuet, VI, 377.

(5) *Relation sur le quiétisme*, sect. III, n. 8.

le 28 juillet, de trois questions essentielles : la notion exacte du pur amour, l'état passif, les épreuves par lesquelles Dieu purifie l'âme des parfaits. Et sur tous ces points, Bossuet lui a donné la réplique. Ceci résulte d'une lettre de l'abbé (1).

Avec ces libres confidences, une humilité très insistante. Dès le 22 juin, il a signé, entre les mains de Tronson, une déclaration de la soumission la plus absolue à la décision des commissaires, quelle qu'elle soit. Et il accable Bossuet des mêmes protestations d'indifférence, de docilité de petit enfant. Au surplus, dans son for intérieur, il est sûr de vaincre : un seul dissentiment le sépare de Bossuet, sur l'état passif; avec quelques conversations, textes en main, tout sera vite éclairci; les mémoires qu'il a préparé emporteront tout, sans doute.

III. — *Premières Conférences (juillet-août 1694).*

Les Conférences durent s'ouvrir vers la mi-juillet. Le 9, Bossuet de retour à la Cour, fait visite à Tronson et lui annonce l'arrivée prochaine de Noailles. Le 10, il écrit, de Versailles, à Mme d'Albert, pour lui demander ses prières. Le 14, Fénelon espère avoir une conversation avec Bossuet pour lui expliquer « toutes les circonstances du système » qu'il développe dans les mémoires auxquels il met la dernière main.

D'autre part, Bossuet est à Paris, le 17 et le 20 juillet; à Marly, le 24; à Paris, le 26; à Versailles, le 30. On entrevoit, dès lors, la difficulté pour des réunions nombreuses et actives.

Cependant, les commissaires durent commencer, dès ce moment-là, à conférer ensemble. Car il y eut alors une sorte d'ambassade solennelle des « Michelins ». Les infirmités de M. Tronson avaient fait choisir Issy comme lieu de rencontre. Fénelon y vint, avec ses amis Chevreuse et Beauvilliers. « Tous nous prièrent, a écrit Bossuet (2), de vouloir bien entrer à fond dans cet examen, et protestèrent de s'en rapporter à notre jugement ».

Les juges n'avaient aucun besoin d'être encouragés à bien faire. Tous étaient admirablement disposés.

(1) *Correspondance* de Bossuet, VI, 377.
(2) *Relation sur le quiétisme*, sect. III, n. 1.

Ils durent ouvrir leurs entretiens par l'examen du cas de Mme Guyon : ils avaient ses écrits entre les mains. Mais il est probable qu'après le 29 juillet ils jetèrent un coup d'œil sur les mémoires que Fénelon venait de remettre à Bossuet.

D'après la correspondance de Mme Guyon, il est manifeste que les commissaires se sont occupés de sa *Vie* manuscrite et aussi de sa théorie des dernières épreuves. Ils en eurent une impression plutôt fâcheuse que l'intéressée chercha à détruire par ses lettres à Chevreuse (1).

De tous les plaidoyers féneloniens, *Le Gnostique de Saint Clément d'Alexandrie,* était le plus développé et le plus synthétique. Les autres ne portaient que sur des points particuliers. Les commissaires durent avoir hâte d'en prendre connaissance. Bossuet a dit leur impression à tous :

> Les seuls titres des chapitres ont fait un effet... Rien n'échappe, il faut trouver dans saint Clément tous les excès des nouveaux mystiques (2).

Durant les chaleurs de juillet et d'août finissant, alla-t-on beaucoup plus loin que de parcourir *Le Gnostique?* Les commissaires étaient certainement des hommes qui ne redoutaient point la peine. Mais d'autre part, les questions à débattre étaient graves et délicates. Il est vraisemblable qu'un délai parut sage, avant que d'entamer une discussion approfondie. Après avoir étudié à loisir les papiers de l'abbé de Fénelon, on pourrait en conférer avec lui, textes en main, pour lui montrer ses erreurs et ses imprudences (3). Les juges se séparèrent donc, au plus tard (4), après le 30 août, sinon dès le 4. Et Bossuet emporta *Le Gnostique*, pour en faire un examen méthodique et minutieux (5). Selon sa coutume, le prélat fit des extraits consi-

(1) Lettres inédites du 29 août et du 1er septembre 1694.

(2) *Tradition des nouveaux mystiques*, ch. II, sect. 2.

(3) *Rel. sur le quiétisme*, sect. III, n. 8.

(4) D'après sa correspondance, Bossuet est à Germigny du 4 au 13 août ; il est à Paris du 16 au 25, à Versailles le 29. Il ne revient à la cour qu'en novembre.

(5) Seul le *Journal* de M. Bourbon, secrétaire de Tronson, pourrait nous fixer sur les dates précises des réunions de 1694. Il est malheureusement incomplet. C'est uniquement d'après la correspondance de Bossuet que j'indique mes conjectures soit pour les séances de juillet, soit pour celles de novembre-décembre. La correspondance inédite de Mme Guyon aussi à penser que les conférences se poursuivirent en août.

dérables de l'ouvrage à juger. Puis il écrivit ses réflexions. Il est probable qu'à la fin de l'automne de 1694, il avait plus qu'ébauché, sinon achevé, les dix-sept chapitres de la *Tradition des nouveaux mystiques*; car il passa à Meaux et à Germigny les mois de septembre et d'octobre (1). Le gros du travail aura été fait là, à la campagne, dans le calme de ces journées laborieuses dont Ledieu nous a conservé le souvenir. C'est sans doute après l'avoir mené à son terme, ou à peu près, que Bossuet est allé à Châlons 14-22 septembre) (2); et le but de ce voyage n'aura pas été autre que de s'entretenir, avec Noailles, de ce *Gnostique* qui lui donnait tant de souci.

IV. — *Deuxièmes Conférences (nov.-déc. 1694)*

Tandis que les deux prélats s'animaient ensemble à combattre la dévotion nouvelle, Mme Guyon et Fénelon ne demeuraient pas inactifs.

La doctoresse avait rédigé des « cahiers » pour venger ses mœurs. Elle lisait Harphius, Suso et Tauler, Jean de Saint-Samson et Nicolas de Jésus-Marie, M. Olier et le P. Epiphane, pour y découvrir la « justification » de ses propres écrits Ces « justifications » s'allongeaient tous les jours; et elle priait Chevreuse de presser les copistes et de demander à M. de Meaux s'il voudrait bien lire tous ces plaidoyers. Les imprimés ne suffisaient pas à son zèle dévorant. La Combe lui avait dit autrefois qu'il avait trouvé merveille dans les manuscrits du Vatican; elle était persuadée qu'en consultant les manuscrits de la Bibliothèque du roi, on « trouverait de belles choses ». Elle espérait que l'Esprit de Dieu soufflerait à Fénelon de démontrer, par « passages positifs » de la Bible, la vérité de la spiritualité du *Moyen Court*. On aurait ainsi pour soi la tradition et l'Ecriture, autant dire tous les moyens de vaincre (3). Pour mieux s'assurer la victoire, Mme Guyon mandait à Bossuet par une lettre, dont le texte avait passé sous les yeux de Chevreuse et de Fénelon, en quel esprit il convenait de

(1) *Corr.*, VI, 386-459.

(2) *Ibid.*, VI, 403, 409-410.

(3) Lettres inédites de Mme Guyon à Chevreuse, 24 septembre, 1er, 2, 7, 15, 18 octobre 1694.

lire ses papiers, afin que « sous les mauvais habits » dont elle habillait « la vérité », celle-ci ne fût point pourtant méconnaissable (1).

Quant à Fénelon, elle le regardait comme son truchement nécessaire et fidèle.

Il me semble que je vois... vérifié ce qui me fut donné à connaître de S. B. (2) et que je lui écrivis, qu'il serait ma langue, qu'il parlerait mon même langage et que nous accomplirions ensemble toute justice (3).

Pour « accomplir toute justice » en défendant le pur amour, Fénelon ne compulsait pas les Ecritures. Il se contentait de feuilleter saint François de Sales et Cassien. Dans les *Entretiens* du saint évêque à ses filles de la Visitation, aussi bien que dans son *Traité de l'amour de Dieu*, il recherchait les passages sur la sainte indifférence ; dans cette doctrine salésienne il retrouvait, lui semblait-il, l'abandon guyonien. Et en étudiant la neuvième et la dixième conférence de Cassien, il croyait voir à l'évidence que les Pères du désert avaient, dès l'antiquité, connu et pratiqué l'oraison perpétuelle dont on faisait grief aux spirituels modernes.

A son retour (4) à la Cour (9 novembre-20 décembre), l'évêque de Meaux aura sûrement vu Fénelon, ne fût-ce que pour recevoir les nombreux mémoires du plaideur. Il est impossible qu'ils n'aient point parlé ensemble de l'ordonnance (16 octobre 1694), par laquelle Harlay venait de condamner les ouvrages de Mme Guyon et du P. de la Combe, comme contenant des « propositions respectivement fausses, erronées, tendantes à l'hérésie, contraires à la parole de Dieu, capables de scandaliser les fidèles, d'of-

(1) Lettres inédites du 3 octobre 1694. Voir la réponse de B., 5 octobre 1694, dans *Œuvres* de Fénelon, IX, 30, et *Correspondance* de Bossuet, VI, 415-416.

(2) S. B. ou B. ou B. B. désignent Fénelon dans la correspondance de Mme Guyon avec Chevreuse.

(3) Lettre inédite du 4 octobre 1694.

(4) *Corr.*, VI, 470-486.

fenser les oreilles pies, et d'entretenir les âmes dans une vanité visionnaire ».

Dans l'entourage de Fénelon, on s'indignait de cette protection de la piété, affichée par un prélat si peu édifiant (1). Bossuet, au contraire, à son arrivée à Paris, avait fait visite à l'archevêque, pour le féliciter de son ordonnance (2), et aussi pour apaiser sa colère ; car le prélat était furieux de ce que, dans son diocèse, d'autres que lui prissent à leur charge l'examen d'une cause déjà instruite par son official en 1688. Bossuet mit en avant Mme de Maintenon et le roi. Harlay s'adoucit.

S'il ne raconta pas à Fénelon tous les détails de cette entrevue, l'évêque de Meaux dut lui en parler tout de même ; il ne dut point lui cacher qu'à son estime Harlay avait bien fait de condamner Mme Guyon ; et le moins qu'il ait pu ajouter est que le *Gnostique* ressemblait terriblement au *Moyen Court*.

L'opinion de Bossuet importait plus à l'abbé que celle de Harlay, bien que celle ci l'ennuyât fort. Il était encore plus troublé par l'incident des « cahiers rouges ».

Mme de Maintenon avait montré à l'évêque de Chartres les volumes reliés en maroquin, où elle gardait précieusement les lettres de direction de Fénelon et l'évêque y avait marqué quelques passages suspects (3). Instruit du fait en novembre 1694, Fénelon écrivit immédiatement une glose des chapitres incriminés (4), et consulta son oracle habituel, le vénérable supérieur de Saint-Sulpice (5). Dans cet entretien, auquel assistait le duc de Beauvilliers, nous ignorons ce que Tronson a pu dire au fils qui lui demandait « la vérité sans aucun adoucissement ». Mais l'avis de Tronson, quel qu'il fût, pouvait-il abolir les suspicions de Mme de Maintenon et de l'évêque de Chartres? Et main-

(1) Phelipeaux, *Relations*, I, 142.

(2) *Ibid.*, I, 141.

(3) La lettre montrée par Mme de Maintenon est de mai 1694. Les remarques de Godet des Marais sont dans les *Œuvres* de Fénelon, VIII, 499-500. Godet des Marais communiqua toute l'affaire à Tronson, en juin ; Tronson garda strictement le secret.

(4) *Œuvres* de Fénelon, VIII, 500-506.

(5) *Correspondance* de Tronson, III, 466.

tenant que Mme Guyon était condamnée par sentence épiscopale publique, lui, son disciple fidèle, n'est-il pas seul en cause devant le tribunal d'Issy ?

De son ardeur à plaider nous avons déjà dit les œuvres; et comment il avait colligé des témoignages pour ses théories favorites de l'amour et de l'abandon (1). Mme Guyon a enfin achevé « en cinquante jours » (2), ses *Justifications* que Chevreuse a charge de remettre à Bossuet. Harlay, dans sa colère, avait porté ses doléances à Versailles sur les usurpations du tribunal d'Issy. Mais Louis XIV n'avait point accueilli ces propos jaloux ; il avait maintenu sa décision première. D'autre part, Mme Guyon, sur l'avis de La Combe qu'elle avait consulté, s'était de nouveau remise entre les mains de Tronson, de Noailles et de Bossuet. Les Commissaires reprirent donc leur séances.

Les voilà de nouveau en face des plaidoyers de Fénelon. Ils en confèrent d'après les extraits que Tronson en a pris (3) ; et aussi d'après la *Tradition des Nouveaux mystiques*, où Bossuet a réfuté le *Gnostique* page à page (4). Les *Justifications* que Mme Guyon vient de faire porter aux juges par Chevreuse, avec leur « quinze ou seize gros cahiers » (5), offrent un nouveau et vaste champ de travail. Comme les deux tenants de la mystique du pur amour, l'abbé et la doctoresse, invoquent à l'appui de leurs théories les spirituels anciens, il faut « conférer les passages, souvent lire des livres entiers (6) », afin de mesurer exactement la valeur des citations produites. Lourde besogne, dont chacun prend sa part, avec un esprit de foi et de charité indéniables; Bossuet plus que personne.

(1) Voir dans Chérel (*Explications des articles d'Issy*, 162-167) l'indication de ces recueils de textes. Je croirais volontiers que les recueils *Divers Pères*, *Divers auteurs* et *Divers extraits* sont en partie de l'automne de 1694. En tout cas, le mémoire sur Cassien et ceux sur saint François de Sales sont sûrement de cette date, puisque Bossuet les réfutera dans ses *Etats d'oraison*.

(2) *Vie*, IIIe p., ch. XVI, n. 7.

(3) *Remarques sur la Réponse à la Relation sur le quiétisme*, art. III, n. 12.

(4) Bossuet n'aura sûrement pas gardé pour lui seul ce gros travail.

(5) *Relation sur le quiétisme*, sect. III, n. 2.

(6) *Ibid.*, sect. III, n. 2.

Leur impression à tous est une affliction extrême :

Il ne s'agissait de rien moins, dit Bossuet, que d'empêcher la renaissance du quiétisme, que nous voyions recommencer dans ce royaume, par les écrits de Mme Guyon que l'on y avait répandus.

Nous regardions comme le plus grand des malheurs qu'elle eût pour défenseur M. l'abbé de Fénelon (1).

Mme Guyon s'était mise, par une lettre expresse (2), à la disposition de ses juges. Ceux-ci décidèrent de la questionner sur sa conduite et sur sa doctrine. Ensemble, Noailles et Bossuet procédèrent à cet interrogatoire (6 décembre); et ils voulurent que Tronson reprît et achevât le même examen (3). Le supérieur de Saint-Sulpice vit longuement la doctoresse, pendant six heures d'horloge, en présence de Chevreuse qui servait de secrétaire. Son impression fut plutôt favorable : la sincérité lui parût complète, la doctrine expliquée, recevable. Mme Guyon avait été plus satisfaite de Noailles que de Bossuet; elle reprochait à celui-ci une argumentation contentieuse (4). D'elle les prélats ne gardaient qu'une impression trouble et fâcheuse.

Ils n'étaient pas contents non plus des mémoires de Fénelon. Ils le donnèrent à entendre, en renonçant à leur premier dessein de discuter, pied à pied, avec l'auteur, sur ses écrits (5).

Ce fut pour Fénélon une déconvenue cruelle. De toutes parts, l'horizon devenait sombre : du côté de Harlay, de Godet des Marais, de Mme de Maintenon, des suspicions inquiétantes; à Grenoble et à Genève, des bruits fâcheux sur Mme Guyon; à Issy, une réserve significative. *Foris pugnae, intus timores.* Dans une angoisse mortelle, Fénelon écrit à Bossuet ces lettres, cent fois citées, du 12 et du 16 décembre 1694; lettres si pleines de terreur, de prévisions

(1) *Ibid.*, sect. III, n. 2, 3.
(2) *Œuvres* de Fénelon, IX, 41. Lettre du 1er décembre 1694.
(3) *Ibid.*, IX, 43-44, 46-48; *Correspondance* de Tronson, III, 475-479.
(4) Lettres inédites, 7 décembre 1694.
(5) *Relation sur le quiétisme*, sect. III, n. 8.

sinistres et d'humble soumission, où il demande, avec instance, la décision des commissaires snr sa doctrine (1).

La décision ne vint pas. Quoiqu'il n'ait pas gardé un complet silence, il s'en faut, Bossuet ne parle qu'à demi-mot sur le fond des choses (2). Noailles s'explique plus librement avec son ami, mais sans réussir à le détacher ni de ses idées ni de sa confiance en Mme Guyon (3). Tronson qui avait écrit jadis à Fénelon une si belle et si forte lettre sur les dangers de la cour, gardait, évidemment, à l'égard de son ancien élève, toute sa liberté ; mais nous ignorons ce qu'il dit sur le quiétisme. Finalement, au bout de leurs analyses, les commissaires conclurent, non pas à un non lieu, mais, au contraire, à la nécessité de condamner Mme Guyon, et à celle de « donner des bornes » à la pensée de Fénélon.

Pour lui « donner des bornes », tout en ménageant « sa réputation précieuse » et en le conduisant par « la voie d'obéissance » où Dieu le poussait, les commissaires en viennent à cette résolution : astreindre l'abbé à des articles, qu'on signera avec lui et qu'on rédigera sans lui. Ils ne doutent point de sa docilité et de sa droiture ; et ils ont confiance, selon les mots mêmes de Bossuet, « dans la force de la vérité et la puissance de la grâce (4) ».

Quant à Mme Guyon, puisqu'elle veut désormais se cacher et se taire, Bossuet l'hospitalisera chez les Visitandines de Meaux ; et c'en sera fini de l'apostolat de la doctoresse (5).

V. — *Troisièmes Conférences (janvier-mars 1695).*

A la fin de décembre 1694, Mme de Maintenon semble décidée à la prochaine élévation de Fénelon à l'épiscopat. Elle presse en même temps Bossuet et Noailles de donner

(1) *Correspondance* de Bossuet, VI, 482, 483, 484.

(2) *Remarques sur la Réponse à la Relation sur le quiétisme*, art. VII, par. V, n. 27, 28, 29, 32 ; par. VI, n. 34, 36.

(3) *Rép. de M. de Paris aux quatre lettres de M. de Cambrai*, dans *Œuvres* de Fénelon, II, 521.

(4) *Relation sur le quiétisme*, sect. III, n. 10-11.

(5) Lettres inédites, 8, 13 décembre 1694.

une conclusion, sans tarder, à cet examen des doctrines commencé depuis six mois.

Les deux prélats reprennent donc le chemin de Versailles. Bossuet quitte Meaux, le 14 janvier, et reste peu à Paris ; le 20, au plus tard, il est à la Cour (1). Ce jour-là ou le lendemain, l'évêque de Meaux demande à Fénelon cette sorte de confession (2) par écrit, qu'il a refusé de recevoir en décembre. Fénelon rédige sa confidence et l'envoie à Tronson le 22, par l'intermédiaire du duc de Charost (3) ; et sur l'avis que le papier pouvait être communiqué avec avantage (4), il le remet à l'évêque de Meaux. Bossuet, avec la permission de l'intéressé, le donne aussi à Noailles (5). Là-dessus, la nomination à Cambrai est faite (4 février). Les commissaires applaudissent (6). Sur l'initiative d'on ne sait qui, Fénelon souscrit (8 février) une page de Bérulle sur l'état passif. Et l'on se hâte d'arrêter les articles de ce formulaire qui devait offrir, dans leur ensemble, les principes de la vie intérieure bons à rappeler aux quiétistes.

Par le *Journal* de Guillaume Bourbon, secrétaire du Supérieur de Saint-Sulpice, nous sommes renseignés, avec précision, sur les dernières séances tenues à Issy (7). Les commissaires se réunissent le 9, le 12, le 14, le 19 février. Le 12, Bourbon fait la copie de 24 articles arrêtés ; le 19, on en modifie quelques-uns, et on en ajoute six autres. Le 28, dans son appartement, à Versailles, Bossuet, en présence de Noailles, remet à Fénelon le texte de ces trente articles.

Trois jours auparavant, Tronson écrivait à Godet des Marais :

Je ne sais encore de quelle manière nos amis auront reçu ce qui a

(1) *Corr.*, VII, 11, 15.

(2) Sur toute cette affaire, je renvoie à mon article des *Recherches de Science religieuse*, janvier 1927.

(3) *Revue Bossuet*, 25 juin 1906, 185.

(4) *Correspondance* de Tronson, III, 482.

(5) *Réponse aux Remarques de M. l'évêque de Meaux*, VII.

(6) *Relation sur le quiétisme*, sect. III, n. 12.

(7) M. Levesque, le premier, a publié et utilisé les textes de ce *Journal*, dans la *Revue Bossuet*, 25 juin 1906. A son excellent travail, je n'ajouterai que certaines précisions au sujet des articles.

été fait. Je serai fort trompé, ou ils en auront été fort surpris ; car je ne crois pas qu'ils s'attendissent à une pareille conclusion (1).

Le pronostic du vieil homme se vérifia ; le soir même du 28, Noailles vint lui raconter ce qui s'était passé : le silence douloureux, l'étonnement de Fénelon. Bossuet a écrit :

Nous lui dîmes sans disputer, avec une sincérité épiscopale, ce qu'il devait faire des écrits qu'il nous avait envoyés en si grand nombre ; il ne dit mot, et malgré la peine qu'il avait montrée, il s'offrit à signer les articles dans le moment par obéissance (2).

La signature n'eut point lieu. L'archevêque emporta les trente articles pour y réfléchir. Par amitié, on ménagea son âme en peine ; on se souvint avec respect de sa dignité nouvelle.

VI. — *Le contre-projet fénelonien.*

Dans la réunion du 12 février 1695, Tronson avait déjà communiqué aux autres commissaires une liste fénelonienne de huit articles dont aucun n'avait fait fortune (3). Du moment que les signatures n'étaient pas encore données, Fénelon pensa que la discussion demeurait ouverte ; dès le 1er mars, procédant avec sa rapidité coutumière, il remit à ses juges une rédaction personnelle en trente-trois articles.

Nous connaissons ce texte : M. Levesque l'a publié tout au long (4) L'archevêque laisse intacts les articles 2, 3, 4, 11, 12, 22, 26, 30 ; pour les articles 1, 7, 8, 14, 17, 18, 23, 24, 28, 29, il propose des additions de diverse importance ; il modifie la teneur des articles 5, 6, 9, 15, 19, 20, 27, de manière à les plier à ses préoccupations sur l'amour désintéressé ou l'oraison des parfaits ; en outre, il tire de son crû un article 33 sur les attraits intérieurs ; un article 21 sur les excellences réciproques des actes éminents et des

(1) *Corr.* de T., III, 484.
(2) *Relat. sur le quiétisme*, sect. III, n. 12.
(3) *Revue Bossuet*, 25 juin 1906, 188.
(4) *Revue Bossuet*, 25 juin 1906, 198-203.

actes formels. Nulle part, il ne définit l'oraison passive, quoiqu'il en marque brièvement l'objet dans l'article 24.

Une démarche aussi considérable que celle de ce contre-projet ne pouvait être écartée par un fin de non-recevoir. Aucun des commissaires n'était disposé à traiter ainsi le nouvel archevêque.

Le précieux *Journal* du secrétaire de Tronson ne mentionne aucune réunion à Issy, entre le 28 février et le 8 mars. Chacun des commissaires aura donc examiné, à part soi, le texte de Fénelon.

Trois articles y inquiétèrent Bossuet, le 6e, le 14e et le 33e. Et c'est pourquoi il prit l'initiative de demander au prélat de vouloir bien s'expliquer sur la sainte indifférence, l'inspiration caractéristique de l'état passif, et enfin sur sa manière personnelle de demander pardon à Dieu. Noailles fut chargé d'obtenir la réponse à cette sorte de questionnaire (1).

Comme il avait coutume aux heures difficiles, Fénelon, au reçu du papier communiqué par Noailles, consulta immédiatement Tronson. Il avait. d'ailleurs, à lui parler des trente articles et de son contre-projet. Dans la soirée du 3 mars, il vint donc à Issy. L'entretien avec le supérieur de Saint-Sulpice dura deux heures, note Guillaume Bourbon ; et le prélat partit « très bien disposé (2) », prêt à adoucir « la plupart des propositions avancées » par lui. Dans un mémoire à Noailles, il s'empressa de répondre avec précision aux questions posées par Bossuet. Par allusion au contre-projet soumis le 1er mars. il observait que ses prétentions se bornaient à ceci : « expliquer nettement deux vérités qu'on admet », à savoir « l'amour désintéressé » et « l'oraison passive » ; les explications données, il signerait « par pleine et entière persuasion » les trente articles ; que si elles étaient refusées, il signerait tout de même, mais « par obéissance », et en regrettant que sur ces deux points le formulaire en trente articles fût insuffisant.

La position était nettement prise. Entre le 4 et le 8 mars, Bossuet et Noailles, qui voisinaient à Versailles, durent échanger leurs vues sur le dilemne du « très cher prélat » et

(1) *Corr.* de B., VII, 36.
(2) *Revue Bossuet*, 25 juin 1906, 191.

incliner vers une transaction. Dès le lendemain, Noailles porta à Fénelon deux articles additionnels (1) : ceux-là mêmes qui devaient, avec quelques variantes, entrer dans la rédaction définitive.

Enhardi, sans doute, par cette condescendance, l'archevêque de Cambrai reprend tout de suite, par un bout, la question de l'état passif. Le 6, il demande, dans une lettre à Bossuet, que soit biffée, de l'article 29, l'incise affirmant que les spirituels les plus éclairés ne connaissent point d'état intérieur, dans lequel l'âme ne doive plus s'exciter aux actes de vertu ; à son avis en des passages fort clairs, saint François de Sales, sainte Jeanne de Chantal et saint Jean de la Croix admettent de tels élats (2). Dans une lettre que nous n'avons plus, Bossuet réplique qu'il y a des textes de Jean de la Croix et de François de Sales en sens opposé. Le 8, tout en déclarant qu'il sera ravi de recevoir, de l'êvêque de Meaux, « une meilleure idée de l'état passif », et tout en protestant une fois encore de sa docilité, Fénelon maintient et explique son idée personnelle, sur les actes excités (3). Cette ténacité aura sa récompense.

VII. — *Remaniement et signature des articles.*

La semaine qui venait de s'écouler, depuis la remise des trente articles à l'archevêque de Cambrai, devait avoir convaincu les commissaires de la nécessité, s'ils voulaient conclure pacifiquement, de reprendre leur premier travail. Le 8 mars, dans un ultime conseil, Tronson, Noailles et Bossuet se mirent d'accord sur les additions à faire aux articles de février. Sans désavouer les principes professés par eux jusque là, ils en expliquèrent mieux certaines formules, pour une plus grande clarté, et aussi pour donner à l'archevêque quelque satisfaction.

(1) Dans la *Réponse à la Relation sur le quiétisme* (ch. III, n. 45) Fénelon assure qu'il reçut, après son contre-projet du 1er mars, quatre articles additionnels. Ses souvenirs sont certainement inexacts. Ses papiers eux-mêmes témoignent contre lui (*Revue Bossuet*, 25 juin 1906, 193).

(2) *Corr.* de B., VII, 37-38.

(3) *Corr.* de B., VII, 39-40.

A l'article 8 on ajoute donc, au sujet du *Pater*, cette incise, empruntée à l'article 8 du contre-projet fénelonien : le *Pater* « qui est la prière commune et journalière de tous les enfants de Dieu ».

A l'article 17 on inséra les quatre mots : « chercher un appui inutile » en s'inspirant d'une formule de l'article 16 de Fénelon.

L'article 27 (devenu l'article 29 définitif) affirmait que les spirituels ne connaissaient point d'état où l'âme n'eût pas à s'exciter aux actes des vertus ; Fénelon affirmait, au contraire, que les spirituels connaissaient de tels états. Les commissaires supprimèrent toute mention des spirituels, laissèrent la question au jugement de Dieu, et insistèrent sur le danger pratique d'une pareille théorie.

Trois articles nouveaux furent joints aux trente de février : le douzième, le treizième, le trente-troisième. Le douzième précise la manière dont se doivent faire les actes explicites de foi, d'espérance, de désir, de salut, de demande, et de résistance aux tentations prescrits par les sept premiers articles. Le treizième rappelle que la charité anime et commande l'exercice de toutes les vertus. Le trente-troisième définit en quelles conditions on peut permettre à certaines âmes un acte d'abandon aux tourments de l'enfer (1).

Ce travail d'adaptation avait pris aux commissaires une heure avant le dîner et deux heures et demie dans l'après-midi. Avant de partir, ils allèrent visiter dans le parc d'Issy la chapelle de N.-D. de Lorette, dont M. Bourbon leur fit les honneurs avec grande joie. Le jeudi, 10 mars, fut fixé pour la signature, en vue de laquelle M. Bourbon fut chargé de faire préparer quatre copies (2).

« Le jeudi 10 mars, écrit celui-ci, dans son *Journal*, [les prélats]

(1) Ce sont ces deux articles 13 et 33 qui avaient été remis à Fénelon par Noailles avant le 8 mars ; la rédaction définitive du 10 mars est légèrement différente de celle que Noailles avait communiquée à l'archevêque de Cambrai.

(2) *Revue Bossuet*, 25 juin 1906, 192.

vinrent tous trois ensemble, environ sur le midi. Ils conférèrent quelque temps avant le dîner; après lequel, sans aucune récréation, ils se mirent à travailler et terminèrent leur affaire » (1).

C'était la première fois que Fénelon délibérait avec les commissaires. Par manière de conclusion aux lettres qu'il avait échangées avec Fénelon, au début de mars, Bossuet avait rédigé sept articles additionnels sur la passivité des mystiques. Sa pensée première avait été d'écarter la question. Mais, dans son mémoire du 4 mars, Fénelon disait qu'il ne pouvait signer, sans qu'on définît l'oraison passive. L'évêque de Meaux apportait la définition réclamée. Elle ne plut pas. Elle ne pouvait plaire. Les deux prélats avaient là-dessus deux conceptions inconciliables : l'un affirmant, l'autre niant la ligature des puissances dans l'oraison passive. L'accord ne se put faire, et le problème fut abandonné (2).

En revanche, aux trente-trois articles qu'on avait présentés tout dressés à l'archevêque de Cambrai, un trente-quatrième fut ajouté, à la dernière minute. Et ce ne fut point sur la demande de Fénelon; Bossuet, là-dessus, est très catégorique (3). L'addition vint de Noailles et de lui. Elle portait que les parfaits entendent mieux les choses spirituelles et que les âmes doivent être conduites selon leur voie. Sur ces évidences, aucune discussion n'était possible; il n'y en eut point. A peine énoncé, l'article fut consenti par tous.

De sa main, Noailles l'écrivit au bas des quatre copies que Bourbon avait fait préparer. Et chacun signa, en se congratulant, sans doute, de voir terminées des Conférences si laborieusement poursuivies pendant de longs mois.

(1) *Revue Bossuet*, 25 juin 1906, 195.

(2) Bossuet l'a repris dans les *Etats d'oraison*, L. VII, par. 9-14. Il y explique et justifie 6 des articles proposés, le 10 mars, à Issy.

(3) « Je ne sais où et comment l'article fut rédigé ; et je répondrai, quant à moi, que M. l'archevêque de Cambrai ne l'a jamais proposé, en présence, comme une chose qu'il désirât ». *Dernier éclaircissement*, art. 2, dans *Œuvres*, Ed. Lachat, XX, 469.

Après avoir pris congé de M. Tronson, les prélats « s'en allèrent, sur les cinq heures, par un très mauvais temps », note Bourbon dans son *Journal* (1).

La tourmente qui cinglait les vitres de leur carrosse était symbolique. Plus d'une fois, dans la suite, les voyageurs durent évoquer le souvenir de cette triste soirée de mars. Ils avaient conclu alors leurs travaux dans la paix et ils comptaient garder la joie de l'unité reconquise. L'avenir allait montrer à tous leur illusion. La bourrasque était proche ; elle devait durer des années.

Si Bossuet avait pu lire la correspondance de Mme Guyon avec Chevreuse (2), il aurait pressenti cet avenir orageux. La doctoresse n'était partie pour Meaux que contrainte, vers le milieu de janvier 1695. Laissée à elle-même, elle aurait préféré vivre sous l'obédience de M. de Châlons. Mme de Maintenon ayant réglé les choses autrement, elle obéit. Et c'est chez les Visitandines de Meaux qu'elle reçut, de Fénelon sans doute, communication des articles d'Issy. Son premier cri fut un cri de surprise et de scandale :

> J'ai reçu un papier d'articles qu'on dit qu'on a conclu avec la personne en qui vous avez toute confiance. Plût à Dieu que je fusse morte il y a un an. Je serais morte avec la consolation et l'espérance. Mais je suis bien à rebours du *Nunc dimittis*... Bien loin que ce soit là finir une affaire, c'est une source de difficultés et d'embarras. Mais les hommes n'ont qu'un temps et Dieu dure éternellement...

Les « difficultés et les embarras » devaient encore dépasser les prévisions de la prophétesse.

Paul Dudon.

(1) *Revue Bossuet*, 25 juin 1906, 194.

(2) Lettres inédites du 8 décembre 1694, des 1er et 8 janvier, de mars 1695.

UN DÉVELOPPEMENT INÉDIT DANS LE SERMON CXLII DE S. AUGUSTIN

Le sermon de saint Augustin auquel les Mauristes ont donné le n° CXLII dans leur nouveau classement se présente en deux collections traditionnelles, les seules que les anciens éditeurs nous aient fait connaître (1), les manuscrits de l'une et de l'autre étant en effet fort nombreux. La collection *De verbis Domini* (*et Apostoli*) n'a gardé que la première moitié (§ 1-5), relative au verset de l'évangile selon S. Jean, ch. XIV, v. 6 ; d'où ce titre (2) :

> Item eiusdem de uerbis Domini in euangelio secundum Ioannem : Ego sum uia, ueritas et uita.

La collection des « Cinquante Homélies », de laquelle, assez probablement, saint Césaire est responsable, a respecté davantage l'unité

(1) Voir les tables de concordance établies par les Mauristes (*P. L.*, XXXIX, 2429, 2432) ; et rapprocher les observations de leur Préface au tome V (*ib.*, XXXVIII 11-14) En fait, les Mauristes eux-mêmes paraissent n'avoir pas reconnu d'autres collections. L'édition la plus ancienne que j'aie remarquée de sermons de saint Augustin est le « *Liber beati Augustini episcopi qui vocatur quinquaginta* », imprimé par Antoine Sorg à Augsbourg, en 1475 (cf. G. W. Zapf, *Augsburgs Buchdruckergeschichte*, Augsbourg, 1788, p. 32 : § III) ; il en subsiste encore divers exemplaires, par exemple au Bristish Museum Amerbach, vingt ans plus tard, ne paraît pas avoir soupçonné l'existence de cette édition *princeps*, qui est plus fidèle que la sienne au type traditionnel du recueil.

(2) Je transcris le titre du *Vaticanus* 474 (fol. 80 r), qui est, au total, le plus important exemplaire que je connaisse de ce recueil. Il porte un *ex-libris* de Saint-Vivant-sous-Vergy de la fin du IXe siècle ; mais, un demi-siècle auparavant, il appartenait à Saint-Pierre de Ferrières et reçut là les corrections du plus illustre philologue de la renaissance carolingienne : « Ab abbate et praeceptore Lupo requisitum et distinctum est », nous apprend une note du copiste (*fol.* 94v). Enfin, je ne doute pas qu'il ait été écrit à Tours, vraisemblablement vers 840. Au surplus, il est fort rare qu'on rencontre au IXe siècle la série complète des 98 sermons. — Je dois ajouter que tous les manuscrits reproduisent de la même façon le titre du sermon CXLII, qui est leur n° LIV.

de cet admirable discours, qui a pour sujet l'humilité fondamentale et la vraie charité ; d'où cet autre titre plus complet (1) :

De eo quod scriptum est : Ego sum uia ueritas et uita, et de sequendo Christum, et de uera caritate.

Les Mauristes ont discerné le fait de la double tradition, et préféré suivre, assez naturellement, celle des *Quinquaginta*, qui leur fournissait équivalemment dix paragraphes (2). Pour la portion commune cependant, c'est bien le texte de la collection *De verbis Domini* qui offre le plus de garanties, détails à part (3).

Un manuscrit de la Bibliothèque Vaticane, dont le Cardinal Mai a tiré plusieurs pièces inconnues avant lui, le *Vaticanus 471*, est un très précieux volume italien du XIIe siècle, qui, tout en sauvegardant le plan général de la collection *De verbis Domini*, livre des éléments

(1) D'après le *Phillippicus* 1677 (30) de Berlin, Xe siècle (art. 35). Dans le catalogue de Lorsch (*Palat.* 1877, fol. 15^v), qui remonte à la première moitié du IXe siècle et représente, je crois, dans son ensemble la meilleure tradition, les mots *et de seq. Chr.* sont supprimés (cf. G. Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, p. 91, n° 37 ; noter que Becker et ses devanciers se sont bien trompés sur la date du catalogue). Cette série de titres est beaucoup plus variable que la précédente. Le manuscrit du Cassin n° *11*, qui est un bon texte vulgate du XIe siècle, arrête la notice aux mots *et vita* (article *34*). Le *Vaticanus 478*, également du XIe siècle, est tout différent : « De eo quod dominus ait : Discite a me quia mitis sum et humilis corde » (article *34*) ; cette notice ne s'applique bien qu'aux §§ 7-10.

(2) *P. L.*, XXXVIII, 778-781 : cette édition est fort loin d'être satisfaisante, en particulier pour les §§ 1-5.

(3) C'est le seul cas pour lequel les Mauristes aient pris soin d'indiquer la divergence des deux courants ; mais ils ont mêlé, faute de méthode, leurs apports caractéristiques. Dans l'étude des collections de sermons, ces cas de concurrence sont de beaucoup les plus intéressants ; ils nous permettent de sonder l'arrière-plan des textes livrés. J'espère exposer mieux, un jour, cette question littéraire. Il suffit de dire, à propos des collections *De verbis Domini* et *Quinquaginta* qu'elles ont, outre le n° CXLII, six sermons communs : CIX, CX, CXIII, CLVII, CLXXVIII et *App.* LXXII, c'est-à-dire l'un des deux discours qui subsistent du prêtre Eraclius. Pour aucune pièce, on ne peut dire *a priori*, ni absolument, que la collection des *Quinquaginta* est inférieure, hors les parties où la main de saint Césaire est intervenue manifestement. Après des collations assez minutieuses, je suis porté à croire que l'évêque d'Arles a respecté, plus qu'on ne le supposerait tout d'abord, la tradition dont il disposait ; il a pu modifier sciemment des sermons

originaux provenant sans doute de vieux recueils authentiques, maintenant disparus (1). Pour les § 1-5 du sermon CXLII, le *Vaticanus* (2) appuie la plupart des leçons qui distinguent le texte de la collection *De verbis Domini* (n° LIV). Puis il donne la suite, de même que la rédaction des *Quinquaginta*, — notamment les § 7-10, sans différence appréciable ; mais la seconde partie du § 6 y recoit un développement considérable dont l'authenticité est presque évidente, si l'on a égard au contexte. Estimant que le discours était assez long déjà, le compilateur des *Quinquaginta* aura retranché sommairement ce morceau ; il est représenté, de fait, par deux courtes phrases, qui ne suffisent pas à cacher la déchirure.

Afin de rendre sensible la liaison de l'ensemble, je reproduis d'abord les dernières lignes du § 5 avec leur amorce, puis la première partie du § 6 ; je fais ressortir ensuite le procédé du compilateur des *Quinquaginta*, en donnant parallèlement le texte imprimé et la portion correspondante du sermon original ; après quoi, on lira le développement inédit, pour ne retrouver que beaucoup plus loin la fin du § 6 d'après les *Quinquaginta*.

Comme témoin particulier de cette dernière tradition, j'emploie

remployés par lui dans l'exercice de son ministère pastoral ; mais, souvent, il s'est contenté de transcrire plus ou moins exactement d'anciens manuscrits. Dom G. Morin a édité naguère, d'après un manuscrit de Bâle du IXe siècle, une rédaction plus sobre du n° CX, et qu'il estime aussi plus fidèle au type primitif (cf. *Revue Bénédictine*, XXXVI, 1924, p. 194 sq.). J'ai constaté que les précieux fragments signalés par Dom D. De Bruyne (*ib.* p. 199) qui représentent aux yeux des meilleurs juges (cf. E. A. Lowe, *Palaeographia latina*, V, 1927, p. 47) le style oncial italien de l'école de Cassiodore fournissaient à peu près le même texte. Or, moins une incise je crois, c'est aussi la tradition conservée dans les *Quinquaginta* (n° XXVII).

(1) Les Mauristes ont employé un manuscrit analogue, leur « *Colbertinus 821* », qu'ils rapportaient au IXe siècle : aujourd'hui B. N. *lat. 2017* (qui n'est sûrement point antérieur au XIe siècle). Ce recueil ne coïncide pourtant pas exactement avec le manuscrit du Vatican. Je remets à plus tard l'étude de ces séries parallèles. Pour la portion *De verbis Apostoli*, nous avons aussi plusieurs témoins divergents qui n'offrent pas moins d'intérêt en raison des éléments authentiques recouvrant le fonds commun.

(2) *Fol.* 148v-152r, c'est-à-dire tout à la fin du recueil ; il n'y a plus ensuite que les sermons CXLI et CXLVI, de même sur l'évangile selon S. Jean (*De verbis Domini*, nos LV et LXI).

le *Vaticanus 478*, du XIe siècle et d'origine italienne, = *B*. — *M* est le texte des Mauristes, *A* le *Vaticanus 471*.

§ 5... Quo uis uenire ? Certe, forte auaritia, omnia uis possidere. OMNIA MIHI TRADITA SVNT A PATRE MEO, inquit. Fortasse dicturus es : Christo sunt tradita ; numquid mihi ? Audi apostolum dicentem... : CHRISTVS PRO IMPIIS MORTVVS EST. Desiderabas autem omnia possidere. Noli per auaritiam ; per pietatem hoc quaere, [per humilitatem hoc quaere.][1] Si enim ita quaesieris, possidebis. Tenebis enim eum per quem facta sunt omnia, et cum ipso omnia possidebis.

§ 6[1] Non haec nos[2] quasi ratiocinando dicimus. Ipsum audi[3] apostolum dicentem : QVI FILIO PROPRIO NON PEPERCIT, SED PRO NOBIS OMNIBVS TRADIDIT ILLVM, QVOMODO NON ET[4] CVM ILLO OMNIA NOBIS DONAVIT ? Auare, ecce habes omnia. Omnia quae amas, ut[5] impediaris a Christo, contemne, et ipsum tene in quo possis omnia possidere. Ipse ergo medicus, nihil tali indigens medicamento, tamen ut exhortaretur aegrotum, bibit quod opus[6] non erat ; tamquam recusantem alloquens[7] et trepidum erigens, bibit prior. CALICEM, inquit, QVEM EGO BIBITVRVS SVM : qui in me non habeo quod ab illo calice sanetur, bibiturus sum tamen, ne tu dedigneris bibere, cui opus est ut bibas. Iam uidete, fratres, si amplius aegrotare debet[8] genus humanum, accepta tanta medicina. Iam humilis deus, et adhuc superbus homo[9]. Audiat, discat : OMNIA, inquit, MIHI[10] TRADITA SVNT A PATRE MEO. Si desideras omnia, mecum habebis ; si desideras patrem, per me habebis[11], in me habebis.

(*Vatic. 471*)

Vtquid habebo omnia, dicis, si illum non habuero ? — Recte dicis. Si et ipsum uis habere, audi quod sequitur. Cum enim dixisset : OMNIA MIHI TRADITA SVNT A PATRE MEO, tamquam exhortans et dicens : Veni ad me,

1 per hum. *etc. om. A et codices « De verbis Domini » : hic glossema caue.* 2 *om. B.* 3 a. i. *B.* 4 etiam *B.* 5 non *add. M.* 6 ei *add. M.* 7 all. rec. *A.* rec. aliquos *B.* 8 deb. egr. *A.* 9 homo ? *M* 10 m. inq. *BM.* 11 et *add. M.*

NEMO COGNOSCIT PATREM NISI FILIVS. Noli desperare. Veni ad filium. Audi quod sequitur : ET CVI VOLVERIT FILIVS REVELARE.

si uis omnia possidere, — et ne tu diceres : Nolo omnia, sed eum uolo qui fecit omnia, — sequitur et dicit : NEMO NOVIT[12] FILIVM NISI PATER, ET NEMO NOVIT PATREM NISI FILIVS. Noli desperare. Audi cetera[13] : ET CVI VOLVERIT FILIVS REVELARE.

***

(*Vatic. 471*)

CVI VOLVERIT, inquis; mihi forte nolit. — Non ueniret ad te humilis, si tibi nollet innotescere excelsus. Forte et hic dicis : Etiam si ipse mihi innotescat, patrem uelim discere. — Patrem uis nosse ? Audi uocem Philippi. Prior nuntiauit hanc uocem, et optime, ut decebat. Sitiebat enim beatitudinem, et ubique eam quaerens, ubique sitiens remanebat; nusquam inueniebat unde satiaretur. Ait Domino sitiens : DOMINE OSTENDE NOBIS PATREM, ET SVFFICIT NOBIS. Quid est : SVFFICIT NOBIS ? — Ibi requiescens, amplius non requiram. Et Dominus : TANTO TEMPORE VOBISCVM SVM ET NON COGNOVISTIS ME ? PHILIPPE, QVI ME VIDET VIDET ET PATREM. Hoc ergo opus est ut ostendat se filius. Non enim minorem patre inuenturus es filium ; aut frustra dixit : EGO ET PATER VNVM SVMVS. Sed qui in se, unum cum patre, propter te tamen semetipsum exinaniuit formam serui accipiens, quod semetipsum exinaniuit formam serui accipiens, donauit hoc tibi auerso a se; conuerso autem ad se seruauit tibi.

EGO ET PATER VNVM SVMVS. Et uide quam aperte hoc dicat. QVI DILIGIT ME MANDATA MEA CVSTODIT. QVI AVTEM DILIGIT ME DILIGETVR A PATRE MEO ET EGO DILIGAM EVM. Suspendit nos, quasi quid daturus, quia diligit nos. Quomodo, si tibi homo dicat : Diligo te, — non attendis nisi quid tibi donet, quid tibi praestet, quid prosit, in quo sit utilis. Ait ergo Dominus : ET EGO DILIGAM EVM. Quaere quid tibi daturus sit. Audi quod sequitur : ET OSTENDAM EI ME IPSVM. Quid est hoc, fratres ? Videtis quo rapiat flamma caritatis. Visuri sumus aliquid ; et ipsum aliquid Verbum dei est, et ipsum

12 *Probabilius hic et infra pro antiqua lectione* cognouit, *quae in libro Quinquaginta homiliarum retenta est (cf. Serm.* CXXVI § 9, *inter Maianos), uel fortasse pro* agnoscit (cf. *Serm. LXIX* § *1 Maurinorum*).
13 caet. *A, et sic deinceps.*

4 phyl.. *et inferius*

aliquid deus apud deum, per quem facta sunt omnia. Munus enuntiatur, munus proponitur. Quanta hominum et quam
30 uana laeticia. Feruet undique tumultus concursantium, indicantium sibi quasi magnum aliquid, excitantium se hortatione et nugatoriis blandimentis ire, uidere. Quo ire? quid uidere? Quo corrupta anima pergat redeatque corruptior et indigna amplexu tam legitimi uiri sui, illuc itur, illuc curritur. Et
35 proponit futuram quandam uisionem, futuram expectationem Christus. Dicit enim : DILIGAM EVM ET OSTENDAM EI : non quod feci : non sinum abyssorum, non secreta terrarum, non uarietates herbarum, non multitudinem generum animalium, non postremo numerum siderum, non conuersiones astrorum, non
40 dimensiones temporum. Vtquid enim haec uis uidere? Quae si uideres, certe magna non essent. Ego feci haec. OSTENDAM ME IPSVM illi.

Sed quando istud erit, dicit aliquis, quando ostendet? — Differt, non aufert. — Et in differendo, quid agit? — Desi-
45 derio dilatat sinum animae. Magnum quiddam daturus est, fratres. Et quid dico uel magnum? Si uel hoc dicendum est, uidete quanta dat impiis et quanta donat indignis. Quare et ipsis? — Quia FACIT SOLEM ORIRI SVVM SUPER BONOS ET MALOS.

Vide quemadmodum seruiat creatura blasphemis; ipsa na-
50 turalia dona circumspice. Habent salutem, habent integritatatem sensuum, habent spiritum membra terrena uegetantem, habent perfunctionem aeris huius, uisionem lucis, rationabilem mentem qua ceteris animantibus excellentiores sunt. Haec omnia diuitibus pauperibus, bonis malis tanquam diuitiae
55 communes iacent. Aluntur omnes, illustrantur ista luce omnes; tamquam de publico uiuunt. Dat haec omnia.

Hinc, fratres, cogitare non debemus quid seruet suis, quid praeparet fidelibus, ut uideant non uidentes et credentes? Credere antequam uideas meritum est futurae uisionis. Exerce-
60 tur ergo capacitas tua dilatione bonorum, ut, aucta desiderio, sis idoneus capere quod promittit et quod desideras. Nam aliquid iam dedit. Dedit enim pignus spiritum suum. Quid est, pignus dedit? Tanquam dicens : Ecce quia dabo aliquid, inde nunc do quod te erigat, quod inflammet caritatem, quod gus-

29 quanta h. : *si animaduertas, uerba haec facile intelleguntur : non necesse est ut* promissa *uel aliquam uocem supponas, quam scriptor omiserit*; *sed* laetitia *iam auditur*; *equidem legere mallem :* quanta et quam uana hominum laetitia. 30 *syllabae* multus concur *in ras.* 34 illegitimi *immerito coniceres.* 39 syd. 52 pfunctionem *sic clare.* 63 dicens *fortasse pro* diceret.

65 tatum rapiat ad satietatem. GVSTATE ET VIDETE QVAM SVAVIS EST DOMINVS Vnde gustastis, inde satiabimini. INEBRIABVNTVR, inquit, AB VBERTATE DOMVS TVAE, et reliqua. QVONIAM APVD TE EST FONS VITAE ET IN LVMINE TVO VIDEBIMVS LVMEN. Numquid aliud fons uitae, et aliud lumen? Multis modis dicitur, quod quic-
70 quid dictum fuerit non dicetur. Ergo erigamur, inflammemur, inardescamus, desideremus; et si differimur, non auferimur. Teneamus tantum uiam; ibi erit sacietas nostra, ibi erit fons uitae. Venit ipse fons uitae, indutus est carne; fecit, ut desideremus. Praestitit indignis mortem suam; seruat dignis ui-
75 tam suam. Sed quia, ut diximus, fratres, tumore superbiae non redibamus, inde indignis praestitit mortem suam. Humilis factus est, ut exaltaretur excelsus. Hoc egit, ut detumesceret morbus tuus.

Tumentes uolebant intrare discipuli illi duo, qui per ma-
80 trem, quia per se non audebant, rogauerunt. Vel ipsa uerecundia debuit monere quid peterent. Non audebant per se; anum matrem suam, ueluti emeritae aetatis, fecerunt loqui ad Dominum. Desiderabant regnum quo non intratur nisi per iter angustum. Illi autem tumentes adhuc cupiditate honoris,
85 quanto se artius impellebant, tanto grauius uexabantur. Deprimit eos Dominus et dat calicem amarum, de quo paulo ante locutus sum, contra tumorem.

***

§ 6[2] Dicebas : Non possum. Per angustum[1] me uocas; non possum intrare per angustum. VENITE AD ME, inquit[2], OMNES QUI LABORATIS ET ONERATI ESTIS. Sarcina uobis tnmor uester est. VENITE AD ME OMNES QVI LABORATIS ET ONERATI ESTIS, ET EGO VOS REFICIAM[3]. TOLLITE IVGVM MEVM SUPER VOS ET DISCITE A ME.

§ 7 Clamat magister angelorum, clamat Verbum dei, quo rationales[4] omnes mentes sine defectu pascuntur, cibus reficiens et integer permanens; clamat et dicit : DISCITE A ME...

Il y a des indices certains que les parties propres au *Vaticanus* appartiennent à la composition primitive. Dans le premier passage inédit, qui commence par : *Vtquid habebo...*, les mots *Veni ad me, si vis omnia possidere* reportent l'auditeur au début du § 6, notamment à cette phrase : ... *ipsum tene in quo possis omnia possidere*. De même, les dernières phrases du grand développement : ... *regnum*

74 prest.

1 angustam *B (et codices Maurinorum), et sic proximo loco.*
2 inq. ad me *M.* 3 ref. uos *B.* 4 rac. *A.*

quo non intratur nisi per iter angustum (l. 82), ... *dat calicem... contra tumorem* (l. 85), sont reprises aussitôt par l'orateur dans la fin publiée du § 6 : ... *Per angustum me vocas, non possum intrare per augustum.* —... *Sarcina vobis tumor vester est.* Au prix d'un peu d'attention, on percevra semblablement plusieurs rappels implicites des choses déjà dites (1). Car c'est la manière même de saint Augustin, ou plutôt le charme souverain de son éloquence familière ; comme les grands artistes, maîtres de soi et, tout en même temps, poussés par la richesse comme inépuisable de leur propre génie, il sait progresser merveilleusement dans le monde des idées et des formes, sans rompre jamais le fil magique, sans manquer de faire entendre de subtiles résonances qui produisent un incomparable effet d'unité.

Mais, surtout, l'on notera deux références expresses, qui constituent une preuve matérielle : *ut diximus* (l. 74), *de quo paulo ante locutus sum* (l. 85). Les phrases indiquées se laissent retrouver sans trop de peine :

> Tumuerat autem *superbia*, et ipso *tumore* per angustum *redire* non poterat (§ 5, l. 1) (2) ; — ... bibat *contra tumorem* poculum *amarum*, sed salubre (§ 5, l. 8) (3).

Le nouveau développement fait donc du sermon CXLII un discours étendu, où saint Augustin s'est expliqué avec complaisance sur les doctrines qui lui tiennent le plus au cœur, pour la pratique (4) :

(1) Cf. : *Non veniret ad te humilis, si tibi nollet innotescere excelsus* (l. 1), et : *Humilis factus est, ut exaltaretur excelsus* (l. 76) : d'autre part § 2 (l. 1) : *Via Christus, humilis Christus; veritas et vita Christus, excelsus et deus* (les Mauristes ont ponctué autrement); — ... *averso a se, converso ad se...* (l. 16) ; d'autre part § 4 (in fine) : *Qui conversum liberat punit aversum* ; — *Do quod te erigat* (l. 64), et : *Ergo erigamur...* (l. 70) ; d'autre part § 1 (l. 1) : *Erigunt nos divinae lectiones...* ; — *Praestitit indignis mortem suam, servat dignis uitam suam* (l 74) ; d'autre part § 5 (c. fin.) : *Ecce quid tibi praestitum est impio, iam pio quid servatur?* etc., etc.

(2) Il y a une autre phrase peu différente plus avant, § 2 (l. 12) : ... *quia superbia nos redire non sinebat ad vitam.* La référence s'applique mieux, pourtant, au § 5. Le texte inédit fait lire : *quia... tumore superbiae non redibamus.*

(3) Le texte inédit coïncide presque ; *Dominus... dat calicem amarum... contra tumorem.*

(4) Je m'abstiens de faire des rapprochements avec d'autres ouvrages de saint Augustin ; ceci conduirait trop loin et n'est pas nécessaire désormais. A noter seulement que le célèbre passage de S. Mathieu XI,

la nécessité primordiale de l'humilité; le mystère du salut par le Christ Dieu fait homme; l'attente de la satiété finale, et, jusque-là, les prémices de l'Esprit.

C'est ce dernier point, peut-être, qui nous intéresse le plus aujourd'hui, parmi les thèmes qu'a traités le docteur de l'amour; peut-être aussi à cet égard, sommes-nous enclins à déplacer les valeurs établies par ce grand esprit. Il affirme, certes, l'ardeur du désir et croit à sa realité spirituelle ; mais il n'a point cherché à le décrire ; il n'en a guère indiqué que les effets, au moyen d'images (1). Pour saint Augustin, l'accent est toujours placé sur la vision future (2). La vraie vie est celle de l'éternité ; l'état du chrétien consiste principalement dans la foi et la patience. Les pages inédites offrent à ce sujet des formules pleines qui résument la substance des Évangiles et des autres livres du Nouveau Testament (l. 57, sqq) : *Credere antequam videas meritum est futurae visionis* (3)... *Vnde gustastis, inde satiabimini.*

André Wilmart.

25 sq , a été traité souvent par le maître : dans les sermons LXVII, LXIX et LXX des Mauristes, de plus dans les sermons CXXVI et CXXVII de Mai, conservés par notre *Vaticanus 471* ; Mai ne s'est pas aperçu que son n° CXXVI n'est pas autre chose que le discours complet dont Florus avait pris des extraits, lesquels Vlimmerius introduisit dans son édition (Louvain, 1564), et dont les Mauristes, à leur tour, firent leur n° LXVIII.

(1) Voir par exemple, parmi les plus célèbres, les *Enarrationes in Ps XXXVI* § 14 sq, et *in Ps. XLI* § 2 sq. Ils offrent, l'un et l'autre, en regard du morceau inédit, un cas de parallélisme assez frappant : *Quod enim est fons, hoc est et lumen* ;... *Illud quod lumen est, et fons est* (In Ps. XXXVI § 15); *Si et fons est, et lumen est* (In Ps. XLI § 2) ; — d'autre part ci-dessus (l. 68) : *Numquid aliud fons vitae, aliud lumen ?*

(2) Sur la vision promise aux justes et préparée par la vie de foi, voir en particulier : *Enarr. in Ps. CIX* § 8 ; *Tract. in Ioann.* XXXVI § 9 et LIII § 12; *De Trinit.* IV § 24 Saint Augustin entend précisément que le chrétien est purifié par la foi, de manière à devenir capable de voir Dieu dans l'autre vie; en quoi il s'attache à des textes d'autorité divine (Mt. V, 8; Act. XV, 9).

(3) Rapprocher *Serm* XLIII § 1 : Est autem fides credere quod nondum uides; cuius fidei merces est uidere quod credis...; — *Enarr. in Ps. CIX* § 8 : Quae enim esset merces fidei nisi lateret quod credimus ? Merces autem fidei credere quod credidimus antequam uideremus ; — *Euarr. in Ps. XC* § 13 : Quidquid laboras ad hoc laboras ut uideas ; — *Tract. in Ioann.* XL § 9 ; ... Videbimus eum sicuti est. Magna promissio, sed merces est fidei ; — *Tract. in Ioan.* LXXV § 5 : ... Nos nunc diligimus, credendo quod uidebimus ; tunc autem diligemus, uidendo quod credimus ; — *De Trinit.* I § 28 : ... Ipsa uisio est facie ad faciem, quae summum praemium promittitur.

CORRESPONDANCE

Nos lecteurs ont droit à quelques explications préliminaires au sujet du document qui suit et de la forme inachevée où il se présente. Vers le milieu d'avril, je reçus, sans autre indication que l'adresse de l'auteur, à Paris, un article intitulé « Ascéticisme », *de près de soixante pages dactylographiées. Malgré cette présentation insolite, il me fut aisé d'y reconnaître la réponse que, dès le 22 février, m'avait annoncée M. Henri Bremond, de l'Académie française, au sujet de la réfutation que le numéro de janvier de la RAM contenait de son mémoire publié, en avril-octobre 1927, dans la* Revue des Sciences religieuses *de Strasbourg.* « *Elle remplira, m'écrivait-il, comme la loi me permet de l'exiger, de 30 à 37 pages* ». *Le 6 mars, il faisait encore allusion aux* « *voies légales* ». *Bien entendu, dès le premier instant, je m'étais déclaré prêt à donner toute satisfaction qui ne lèserait pas mes propres droits. Malheureusement, tout en insistant sur son droit légal, l'auteur n'en avait pas une connaissance suffisante : je constatai sans peine que la réponse envoyée était environ huit fois plus longue que le maximum autorisé par la législation actuelle. Je fus donc obligé d'informer M. Bremond de l'état réel des choses. Bien qu'il disposât de longues semaines pour rédiger une réponse complète, se tenant dans les limites légales, invoquées par lui dès le premier moment, il n'a pas cru devoir faire à notre Revue et à nos lecteurs cette courtoisie : se contentant de renvoyer, un peu modifiées, les premières pages de son article primitif, il coupe court, en informant qu'on trouvera le reste dans une brochure spéciale.*

On insère donc ici cette réponse telle quelle; à la fin des paragraphes, des majuscules, placées entre parenthèses, renvoient aux commentaires que nous avons jugé utile d'ajouter pour mettre au point les assertions de M. Bremond.

Je n'ai pas le droit de reproduire ici, comme je le voudrais, les trois articles de la *Revue des Sciences religieuses* qui ont tant ému le R. P. Cavallera, Mais les quelques fragments que j'en vais citer révèleront aux moins clairvoyants l'esprit qui anime ce pacifique mémoire.

Mon ardent contradicteur a cru y reconnaître la voix d'un ennemi. Très certainement, il s'est trompé. Rien dans ces pages qui trahisse le perfide qui cache son jeu. Nulle arrière-pensée vile, pas d'autre fièvre que celle d'une pensée qui cherche péniblement à s'exprimer et qui, dans ce premier effort, ne s'arrête pas aux nuances. Le mémoire veut être dégrossi mais non pas désenvenimé. Ma fougue elle-même suffirait à montrer la tranquille innocence de mes intentions. J'ai été formé par la Compagnie de Jésus, je n'ai reçu d'elle que des bienfaits et je me tiendrais pour un vilain sire si je donnais l'ombre d'un gage à ceux qui ne l'aiment pas. Les idées que le mémoire présente à des savants catholiques me travaillaient depuis longtemps. Quand leurs contours commencèrent à se dessiner dans mon esprit, c'est-à-dire quand j'entrevis l'importance de la distinction entre les activités d'ascèse et les activités de prière, j'avais chez moi, dans mon chalet newmanien de Littlemore, un jésuite du plus haut mérite, le R. P. Judéaux. Venu à Pau, déjà très malade, comme le bruit des rues qui entourent la résidence l'empêchait de dormir, nous lui avions offert la paix de mon ermitage. Autant que sa faiblesse le permettait, nous agitions fraternellement ces difficiles problèmes, et je puis bien dire, sans qu'il ait jamais cru nécessaire de se mettre au gardez-vous. Ce fut la première étape de mon travail. Il en sortit le mémoire, le *schéma* que vous savez. Je l'envoyai à mes amis de Strasbourg, comptant bien qu'une fois imprimé on m'aiderait, de plusieurs côtés, à le mettre au point. Entre temps, nouvelles réflexions, nouveaux tâtonnements qui aboutirent à un second mémoire : *Saint François de Sales et les Exercices de saint Ignace*. Assuré désormais de la justesse foncière de mes vues, je demandai à Mgr Baudrillart la permission de les exposer dans une des conférences de l'Institut catholique. J'ai hâte d'ajouter que mon éminent confrère est peut-être moins bérullien que moi. Comme Mgr d'Hulst — et ce ne sont pas là des autorités négligeables — il pencherait plutôt vers l'interprétation traditionnelle des Exercices. Mais enfin, *in dubiis libertas*. Tout le monde sait que je ne suis pas un personnage officiel, et d'ailleurs, il allait de soi, entre nous deux, que ma conférence ne casserait rien, si j'ose ainsi m'exprimer. Pour moi, je la croyais si peu chargée de venin que j'avais prié le P. Léonce de Grandmaison d'y assister et de m'y donner la réplique. Hélas ! en arrivant à la rue de Vaugirard, je trouvai la nouvelle désolante de sa mort, et un petit mot de lui, le dernier peut-être qu'il ait écrit, où il disait son regret de ne pouvoir être là. C'est

dans cette atmosphère sereine et cordiale qu'a été engagé le présent débat et que, de mon côté, j'entends le poursuivre. Atmosphère qu'aussi bien nous impose à tous la règle d'or qu'on peut lire à la première page des Exercices :

Tout homme vraiment chrétien doit être plus disposé à justifier une proposition obscure du prochain qu'à la condamner. S'il ne peut la justifier, qu'il sache de lui comment il la comprend, et, s'il la comprend mal, qu'il la corrige avec amour.

Ou encore, la règle d'or de François de Sales : « Que si une action pouvait avoir deux visages, il la faut regarder en celui qui est le plus beau. » Au surplus, je m'explique fort bien que certains esprits éprouvent d'abord quelque peine à me comprendre. Je ne suis pas un auteur difficile. Hélas ! pas assez ! Mais j'ai une si bizarre façon de sonner la cloche autour des vérités les plus simples que, pour me suivre dans mes prétendus abîmes, on croit parfois nécessaire de revêtir un scaphandre. Résignez-vous donc, je vous prie, à une pluie de truismes (A).

(A) Je ne suivrai point M. l'abhé Bremond sur le terrain où il essaie d'abord de porter le débat. Je n'ai rien écrit qui visât sa personne et ses sentiments intimes. Je n'ai eu affaire qu'à son individualité littéraire telle qu'elle se manifeste dans le mémoire publié l'an dernier, aux thèses qu'il a essayé de mettre sur pied et à sa méthode de démonstration. Je ne suis point sorti de ce cercle d'idées et n'en sortirai point. Inutile d'aller chercher en témoignage des morts dont l'un fut mon élève, et l'autre ne cessa d'encourager jusqu'au bout notre travail à la Revue. Ils n'ont rien à voir dans ce débat portant sur des textes trop clairs pour qu'il y ait lieu de faire intervenir la règle d'or de S. Ignace. M. Bremond, qui ne pèche point par la concision, s'est expliqué assez souvent et je l'ai assez copieusement cité pour qu'il soit inutile de recourir à ces détours de polémique. S'il tient à tout prix à ce qu'il soit question de ses sentiments intimes sur la Compagnie de Jésus, je dirai simplement que c'est là le « mystère » de M. Bremond qu'à de pareils sentiments puissent s'associer une aussi profonde incompréhension de la spiritualité traditionnelle des Jésuites et un véritable prurit de la discréditer. Fier du mot « laid » qu'il a inventé pour la caractériser, il le ramène maintenant dans tous ses articles, et s'il faut juger par eux de son prochain volume, ce sera avant tout une machine de guerre contre les *ascéticistes*, au nom de la prétendue tradition telle qu'il plaît à M. Bremond de la découvrir. Puisqu'il m'objecte une pensée de S. Ignace, qu'il aurait appliquée dans son *mémoire* avec profit, qu'il me permette de lui rappeler le préambule de la *Contemplatio ad amorem*. Il y est dit que l'amour se prouve par les actes. Il reconnaîtra que c'est une façon

I. — La méthode critique du P. Cavallera

C'est ici la mare aux chicanes, je n'y plongerai que le bout du doigt, pressé que je suis de replacer le débat sur son vrai terrain, celui des idées. Prouver au P. Cavallera que je n'ignore pas l'art de lire les textes, à quoi bon ? Mieux vaut montrer sur deux ou trois exemples comment lui-même il sait lire. Prenons de lui une bonne leçon de critique textuelle, après quoi nous passerons aux choses sérieuses (B).

singulière d'aimer que de s'attacher à ne relever que les défauts prétendus de ses amis et d'interpréter à leur désavantage tout ce qu'ils peuvent dire, même quand ils ne disent que ce que tout le monde répète autour d'eux. Au surplus, il a tort de laisser entendre que je plaide ici une cause personnelle. En fait, il m'a blessé et beaucoup d'autres avec moi, dans nos sentiments les plus intimes, en défigurant et décriant à plaisir ce qui a été et est encore pour nous, comme pour beaucoup d'âmes et pour l'Eglise, une source intense de vie spirituelle et une école de prière. C'est uniquement parce que j'estime que M. Bremond se trompe, que je l'ai dit et que j'ai essayé d'en donner des preuves : leur force doit tout de même être assez évidente puisque prudemment sur cette partie capitale de ma démonstration, M. Bremond ne m'oppose qu'un silence qui est un aveu.

(B) Cette façon de me reprocher mes méthodes critiques, de les dénoncer à mes lecteurs et aux siens, est une plaisanterie inoffensive, dont M. Bremond a, par avance, émoussé lui-même la pointe lorsqu'il écrivait au sujet d'un livre écrit justement d'après ces méthodes critiques qu'il entend aujourd'hui stigmatiser :

« C'est un des beaux livres de notre temps, une biographie modèle. » « Si je fais une place dans la présente liste au *S. Jérôme* de M. Cavallera, c'est d'abord à cause du mérite exceptionnel de cet ouvrage. »

A qui fera-t-il croire que des méthodes excellentes en 1925, aient perdu toute efficacité en 1928 ? Ces méthodes d'ailleurs n'ont rien qui me soit particulier. Elles consistent seulement dans un effort probe et persévérant vers la vérité. Elles demandent qu'on n'accepte pour vrai que ce qui est démontré et pour démontré que ce qui, lorsqu'il s'agit d'histoire, repose sur des documents authentiques, des textes non frelatés et exactement compris. Si je me suis écarté de ces principes, M. Bremond n'a qu'à en fournir la preuve, en montrant que je l'ai mal cité ou mal compris. Si, au contraire, par dizaines de textes, j'ai montré comment il déforme la pensée et l'expression de ceux qu'il prétend combattre, il n'a qu'à s'en prendre à lui-même et à modifier des habitudes littéraires, dont son œuvre est la première à souffrir. Prétendre que ce ne sont pas là « choses sérieuses » et n'y voir qu'une « mare à chicanes », c'est simplement avouer la difficulté de se justifier.

§ 1er. *Les guillemets impudents.*

Il va (c'est moi), écrit-il, jusqu'à me prêter une phrase que je n'ai jamais écrite : « Sans cela (saint Ignace) nous ordonnerait-il de cesser toute réflexion aussitôt qu'une grâce de dévotion nous est offerte ? Il nous dirait, au contraire, avec le P. Cavallera : « Toute dévotion qui ne repose pas sur des convictions profondes est feu de paille. *Remettez-vous et plus âprement à réfléchir.* »

Les italiques soulignent ma honte : huit mots de mon crû attribués frauduleusement par moi à qui ne les écrivit jamais. Il poursuit :

Les guillemets indiquent une citation expresse : elle ne se trouve nulle part dans mon article. J'ai simplement écrit la phrase qu'*il rappelle plus haut dans la même note :* « C'est que toute *action* qui ne repose pas sur des convictions profondes risque de n'être qu'un feu de paille. » On a là un exemple de la liberté que M. Bremond prend avec les textes, même quand il prétend les citer fidèlement. (82, 83.)

Bel exemple, au contraire, de ce qu'on pourrait appeler le puritanisme de la critique. Eh ! non, il n'est pas vrai que, pour nous, simples écrivains, les guillemets indiquent nécessairement une citation expresse. Ils peuvent indiquer aussi le début et la fin d'une prosopopée. C'est ici le cas et nul ne peut s'y tromper. Le vrai texte du P. Cavallera, je viens de le citer quelques lignes plus haut. Le lecteur l'a sous les yeux. S'il me plaît donc de faire parler saint Ignace et de lui prêter les idées de mon contradicteur, il est tout naturel que je pique, dans ce discours imaginaire, telle fleur empruntée au bouquet dont le parfum imprègne encore le lecteur (C).

(C) « Les guillemets impudents ». — Loin de moi, certes, la prétention de dénier à mon contradicteur le droit de faire des prosopopées et d'y insérer telle ou telle fleur qui lui plaît, mais à condition qu'elle vienne du jardin où il prétend la cueillir et non de son imagination. Après comme avant cette explication alambiquée sur l'usage des guillemets, il reste que M. Bremond cite un texte comme m'appartenant expressément : (Ignace) dirait *avec le P. Cavallera* : « Toute dévotion qui ne repose pas sur des convictions profondes est feu de paille. Remettez-vous et plus âprement à réfléchir. » Dans ce court passage, la seconde phrase est aussi étrangère à ma pensée qu'à mon texte et dans la première, M. Bremond a indûment remplacé le mot *action* par le mot *dévotion*. Se plaindre de ces altérations, ce n'est point s'inspirer du puritanisme critique, mais de la probité littéraire et du respect que tout écrivain doit au texte et à la pensée de ceux qu'il prétend discuter.

§ 2. « *Suppressions.* »

J'arrête mes citations où il me plaît, sans la moindre arrière pensée d'escamotage. Quoi qu'on fasse, toute citation a la queue coupée. Mais enfin, ce critique de métier, qu'appelle-t-il « suppression » ? Ceci peut-être (D).

En tout cas, ce qu'il faut bien comprendre et ce que M. Bremond *n'a pas le droit de nier,* c'est le caractère profondément chrétien et surnaturel de cette spiritualité ignatienne : l'impossibilité de dissocier de la pensée du Christ les manifestations extérieures d'ordre ascétique qui peuvent intervenir (p. 75).

Puisqu'il me refuse « le droit de nier » ces évidences, c'est donc que j'aurai trahi quelque part le mauvais désir d'user de ce droit. Or, justement, il se trouve que cette velléité, d'ailleurs manifestement ridicule, je l'abjure dès mon *status quaestionis*, et pour l'envoyer à tous les diables.

Qu'il soit donc bien entendu, une fois pour toutes, disais-je, que, dans les pages qu'on va lire, nous ne mettons en question ni la sainteté d'Ignace, ni l'excellence foncière de son livre. Que les Exercices soient en règle avec l'orthodoxie la plus exigeante, qne la méthode ignatienne, si fort qu'elle mette l'accent sur la volonté. *suppose constamment la nécessité de la grâce ; qu'enfin la divine personne de Jésus ne soit jamais loin ni de l'intelligence ni du cœur des Compagnons de Jésus,* à quoi bon rappellerais-je de pareils truismes ? A quoi bon me les rappellerait-on à moi-même ?

Tout cela, je soutiens que je n'avais pas besoin de le dire dans la *Revue des Sciences religieuses*. Je l'ai dit pourtant, et, qui plus est, malin que je suis, je ne laisse guère passer une occasion de le répéter. Ces textes, notre critique les a oubliés aussitôt lus. Il m'accuse de manquer aux lois du *fair play*. Pour moi, je ne lui reprocherai rien

(D) J'entends par suppressions ce que j'ai indiqué dans mon article, les trop nombreuses citations où M. Bremond remplace par des points de suspension des mots qui modifient le sens de la phrase citée, de sorte que la pensée des auteurs allégués est plus ou moins altérée. M. Bremond esquive la réponse directe à cette critique très précise et affecte d'y découvrir un autre sens tout à fait impropre.

de semblable. Sa bonne foi m'est certaine. Mais il a manifestement perdu le droit de dénoncer mes « suppressions » (E).

§ 3. « *Dénonciations* »

Ce mot fâcheux est de lui. Mais, hélas! vous trouverez dans le mémoire un autre mot presque aussi laid, et qui semble justifier celui-ci. Nouvel Epiphane, j'ai inventé une « hérésie », l'*ascéticisme;* j'ai dénoncé à toute l'Eglise un nouvel hérésiarque : le P. Cavallera. D'où la juste colère du calomnié.

On invente, pour nous classer dans la liste des *hétérodoxes*, le terme d'ascéticisme, destiné à *flétrir* notre attitude, et à permettre de nous *apparier aux quiétistes*. Cette exécution faite... (p. 77).

Where is your sense of humour, man ? Eh quoi ! ne suffit-il pas de lire le préambule solennellement comique du paragraphe où se trouvent ces deux lignes pour s'apercevoir que je m'amuse, et de moi-même au moins autant que du P. Cavallera? Faute de goût, si l'on veut, et d'ailleurs immédiatement suivie du désaveu le plus formel :

Hérésie, au sens bénin du mot; *nulle révolte contre la foi;* un simple paralogisme... Hérésie, d'ailleurs séminale... etc., etc...

(E) Je regrette que la mémoire de l'éminent académicien ne lui soit pas plus complaisante, car ses défaillances compliquent bien fâcheusement la discussion. Le texte qu'il rappelle n'a rien à voir avec l'affirmation du « caractère profondément chrétien et surnaturel de cette spiritualité ignatienne. » Comment n'a-t-il point vu que ce qui est visé ici et ce qui est rejeté, c'est une idée qui lui est fort chère et sur laquelle nous sommes en discussion depuis 1922? A savoir que, d'après lui, la spiritualité bérullienne est essentiellement et dans son fond chrétienne, de sorte que l'on ne peut d'aucune manière dissocier de son efficacité l'élément religieux, tandis que la spiritualité ignatienne, selon lui, n'est chrétienne pour ainsi dire qu'extrinsèquement et accidentellement. Son efficacité intrinsèque ne lui vient point de ce caractère surnaturel et intimement religieux, mais seulement des moyens d'ordre naturel auxquels elle a recours. Dans leur fond, ni la méditation, ni l'examen ignatien, ni même l'imitation de Notre-Seigneur... n'ont de caractère spécifiquement chrétien; un philosophe ou un paien pourraient les comprendre et les pratiquer, avec des résultats analogues. Que M. Bremond relise donc ma phrase dans le contexte, il verra que tout ce passage (p. 69-76) n'a point d'autre objet que la réfutation des idées que je viens de rappeler. Sa réponse passe donc complètement à côté du problème. Une fois de plus, que penser de pareille manière de lire les textes et de les réfuter ?

De ces hérésies-là, nous avons tous nos besaces pleines. Mais encore la pseudo-hérésie, dont il est ici question, auquel de nos dogmes se prend-elle? Le P. Cavallera va vous le dire :

Comment donc M. Bremond peut-il me présenter comme l'*adversaire de la grâce habituelle!* (p. 84).

Voyons, voyons, mon Révérend Père, est-ce bien sérieux? Lisez-moi donc :

Ici, par bonheur, ai-je dit, nul besoin d'avertir que je ne prête ni au P. Delidel, ni au P. Cavallera l'intention, encore moins criminelle que niaise, de saper le dogme de la grâce habituelle. Ils ne le contestent pas ; ils ne l'écartent pas délibérément de leurs spéculations sur la vie intérieure; ils l'évoquent même d'ici de là et le mieux du monde ; mais, à cela près, ils s'en passent, entendant par là que ce dogme n'est pas la clef de voûte de leur philosophie de la prière (1) (F).

(1) Voici justement que me tombe du ciel un bel inédit du P. Rousselot, où se trouve exactement la même remarque. On a trop négligé, écrit-il, « cette belle vérité religieuse. » Les théologiens « n'ont certes pas manqué d'insister de nos jours, sur la grâce sanctifiante et l'adoption divine... beaucoup d'efforts ont été faits pour faire connaître et goûter cette doctrine aux âmes pieuses. Osera-t-on le dire? *Elle est trop souvent restée abstraite et peu touchante...* » *Mélanges Grandmaison*, pp 90, 91.

(F) Je suis obligé de le répéter, M. Bremond a tort d'attribuer à un motif personnel la réfutation que je lui ai opposée. J'aurais été plus à l'aise pour dire ce que je pense de son mémoire si je n'y avais point été nommé. Ma personne n'est rien ici, la seule question intéressante c'est la justesse des accusations de M. Bremond contre la spiritualité ignatienne. Il se trompe totalement en parlant de la « juste colère du calomnié », comme motif de mon intervention. J'avoue, d'ailleurs, à ma grande confusion que je n'aperçois pas le « caractère solennellement comique » du préambule auquel me renvoie M. Bremond. Que si cette interprétation doit être la vraie, je n'hésite pas à écrire qu'elle est désastreuse pour cet auteur, car elle nous ôterait désormais tout moyen de savoir quand il entend écrire sérieusement. Je persiste donc à croire que M. Bremond dans les lignes ci-dessus s'inspire de la maxime que tout mauvais cas est niable. Le moyen en effet de traiter comme un préambule solennellement comique, les lignes que voici : « Il ne sera pas dit néanmoins que, pour une fois que je m'aventure imprudemment dans une *revue* de spécialistes, je n'apporte rien de neuf. Oh! un simple néologisme, laid comme il convient. Mais qui ne sait l'utilité multiforme d'un néologisme, noyau actif de cristallisation, etc., etc.

Je reste Gros-Jean comme devant, c'est-à-dire de ceux que l'on dénonce, et non pas de ceux qui dénoncent (G).

Mon néologisme sera donc, si vous voulez bien, l'*ascéticisme*, vieille hérésie, certes mais qui, je crois, n'était pas encore baptisée. Hérésie au sens bénin du mot ; nulle révolte contre la foi ; un simple paralogisme psychologique. Hérésie d'ailleurs séminale, si l'on peut dire et que n'ont jamais professée doctoralement ceux-là même qu'elle travaille. Un esprit plutôt qu'une doctrine : répugnance instinctive, hérissement. » Et après avoir consacré plus d'une page à en rappeler l'histoire, à en signaler les caractères, M. Bremond termine par ces lignes : « Mais enfin qui voudra dégager d'une pareille attitude la métaphysique foncière que bon gré mal gré elle recèle, définira l'ascéticisme : *une psychologie qui, dans l'analyse de l'expérience religieuse, réduit le surnaturel à la seule intervention des grâces actuelles.* »

Quiconque saisit la portée de cette définition et se rappelle que plus haut M. Bremond accuse cette école de méconnaître l'œuvre du Concile de Trente concernant la grâce habituelle, pourra-t-il s'étonner que j'aie réagi vigoureusement contre une pareille déformation de la vérité et n'y aie rien découvert de particulièrement « comique ? » Car enfin, si M. Bremond n'a rien voulu suggérer de déplaisant en employant le mot hérésie, pourquoi l'écrit-il trois fois en quatre lignes ? S'il s'agissait de littérature ou de science, l'emploi du mot hérésie n'aurait aucun inconvénient, ne prêtant à aucune équivoque, mais en matière doctrinale — et nous y sommes — quelles que soient les atténuations apportées, hérésie ne peut avoir qu'un sens ; dire qu'on l'emploie au sens bénin du mot, ce n'est nullement le vider de son contenu : qui dit bénin, ne dit ni inexact ni impropre. Que M. Bremond commence par employer des termes justes et il n'aura point à donner après coup des explications laborieuses qui ne font illusion à personne. Les mots d'ailleurs importent secondairement ici ; le fait brutal est là : le prétendu ascéticisme est devenu tellement la bête noire de notre auteur, qu'il ne cesse de le pourchasser à travers tous les articles qui apportent actuellement à diverses revues les chapitres détachés de son prochain volume. Appuyé d'une part sur une prétendue tradition, de l'autre sur une prétendue philosophie de la prière qui se réclame de psychologues modernes, spécialement qualifiés par leur non-catholicisme pour nous éclairer, — il ne cesse de dénoncer les méfaits d'une spiritualité que l'Eglise encourage de ses bénédictions et de ses louanges. Peut-il s'étonner que nous réagissions et contre ses idées et contre les prétendues preuves dont il les appuie ? [Voir plus loin, p. 313, n. 1, le texte où M. Bremond, sur le

(G) Je ne sais qui peut viser cette phrase sybilline : certainement ce ne peut être celui dont les tomes IV et V de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux* portent le *Nihil obstat* et en qui M. Bremond a bien voulu signaler « un des esprits les plus libéraux » qu'il connaisse. (*Ibid.*, t. III, p. 679)

Mais j'ai honte d'en avoir tant dit. Tout cela n'est qu'enfantillage et perte de temps. Veut-il que nous ressemblions ici à deux petites filles qui se tirent les cheveux? Serais-je encore plus étourdi, plus ignorant ou plus mal intentionné que le P. Cavallera ne l'assure, qu'est-ce que cela ferait à notre problème? Ma personne ici n'est rien, ni la sienne. Les vues que présente mon mémoire valent ce qu'elles valent, mais il faut les aborder bravement de front, si on veut en montrer la fragilité ou l'incohérence (H).

même sujet, affirme que, pour lui, « il y va de tout » et qu'avec lui est en cause « la mystique elle-même et, qui plus est, le christianisme »].

Quant à la citation du regretté P. Rousselot — et je dirai la même chose de celle du P. Doncœur qui m'est opposée à la fin de la réponse — avec toute l'amitié que je leur garde, j'avoue que si j'y reconnais la générosité de leur cœur, je ne puis que déclarer inexacte leur assertion. Ou ils ont oublié ou ils ont été mal informés, mais les faits sont là et pour ma part je ne dirai jamais que l'effort d'un P. Ramière prêchant inlassablement, dans le *Messager du Sacré-Cœur*, au monde entier, la doctrine de la divinisation du chrétien, en des centaines d'articles parus de 1860 à 1884, ait laissé cette doctrine à l'état de doctrine abstraite et peu touchante. Quiconque a lu ses deux ouvrages, l'*Apostolat de la Prière en union avec le Cœur de Jésus* et *L'Apostolat du Cœur de Jésus*, sans même parler du troisième sur *le Cœur de Jésus et la Divinisation du chrétien*, ne pourra que protester avec moi contre cette déformation de la vérité historique. Nous n'avons pas eu à attendre les livres remarquables d'ailleurs de Dom Marmion pour connaître et vivre ces vérités. Et c'est pourquoi les accusations par lesquelles M. Bremond termine son mémoire de Strasbourg ne sauraient nous laisser indifférents.

Ici comme ailleurs, le *nous* n'est pas un pluriel de modestie, mais la protestation commune de tous ceux qui, élevés dans les mêmes doctrines et familiers avec les mêmes livres, se sentent également atteints par ces affirmations erronées.

(H) M. Bremond a parfaitement raison : nos personnes ne sont rien et c'est pourquoi je me suis gardé de faire intervenir la sienne. Mais nos méthodes et nos idées peuvent être quelque chose et c'est pourquoi j'ai directement discuté les unes et les autres dans mon article qui ne contient pas autre chose que : 1° la réfutation de la thèse historique et de la thèse philosophico-théologique sur la prière de M. Bremond ; 2° la critique, avec nombreuses preuves à l'appui, des défectuosités de sa méthode. Loin d'être enfantillage et perte de temps, cette partie de ma réfutation est d'une importance considérable, car, je ne puis que le répéter, les conclusions valent ce que vaut la démonstration, c'est-à-dire la méthode employée ; la méthode ici étant tout à fait sujette à caution, les conclusions le deviennent également. Aussi ne puis-je qu'être satisfait de constater que sur toute cette partie, par son silence même, M. Bremond reconnait implicitement le bien fondé des critiques adressées à sa manière de lire et de citer les textes.

II. — La crise

D'après le R. P. Cavallera, « crise », sous ma plume, serait synonyme d' « agonie ». Discrètement, j'aurais sonné le glas des Exercices. Non, crise veut dire ici crise au sens étymologique du mot, au sens que lui donnent les historiens des grands courants de pensées. Il y a crise dans l'histoire posthume d'un livre, lorsque s'affrontent de plus près et d'une manière plus pressante, ou du moins avec plus d'éclat, les interprétations diverses que l'on peut donner de ce livre. C'est la gloire de saint Ignace et de sa Compagnie — comme, dans un autre ordre, de la Somme — que les débats entre spirituels pivotent, pour ainsi parler, autour des Exercices, les remettent, si j'ose encore dire, sur le tapis. La crise dont nous parlons couve depuis l'entrée en scène des Jésuites. Elle éclate, dès avant la fin du XVIe siècle, et se dénoue par la condamnation du P. Balthazar Alvarez. Le général Mercurian n'avait pas le moindre doute sur la vertu de cet admirable suspect, mais il craignait que la doctrine d'Alvarez ne préparât la ruine des Exercices. Il se trompait, certes, bien et l'événement l'a montré. Disciples ou unanimes d'Alvarez, Lallemant et Surin, bien loin de faire fi des Exercices, s'en réclament constamment. Sous le généralat de M. Vitelleschi, nouvelle crise que le R. P. Cavallera raconte fort bien dans son édition critique des lettres du P. Surin. Puis le conflit paraît s'assoupir. Il se réveille de nos jours, à l'aube encore incertaine d'une nouvelle renaissance mystique. François de Sales est proclamé Docteur de l'Eglise ; quelques-uns de ses disciples, la V. Mère Chappuis, le P. Tissot, M. Chaumont, rallument à la flamme d'Annecy le flambeau de la tradition mystique. Tout aussitôt, de l'autre côté, on s'alarme ; comme jadis Mercurian, on croit que ce mouvement menace les Exercices. Vite, vite on fauche le bon grain avec l'ivraie, et les mystiques rentrent sans bruit dans leurs catacombes. L'alerte néanmoins avait été chaude. Je me la rappelle fort bien (H *bis*). Puis se déclancha brusquement, d'un autre côté de l'horizon, la contre offensive des « Liturges », comme les appelle M. Vincent dans une thèse de doctorat qui est un des monuments de ladite crise. Pour la première fois, on s'en prenait directement à la spiritualité ignatienne, et d'une manière si peu faite pour m'enchanter que je faillis me précipiter dans la mêlée, aux côtés du P. Cavallera. Quoi qu'il en

(H *bis*) [Le droit légal d'insertion, pour la réponse de M. Bremond,

soit, les défenseurs des Exercices n'avaient affaire ni à des ennemis de l'Eglise ou des Jésuites, ni à des sots. Sous les exagérations des « Liturges » perçaient des inquiétudes très saintes, le sentiment qu'il y a dans l'oraison discursive — celle, veux-je dire, qui était en somme l'enjeu du débat — quelque chose qui répond mal au besoin des âmes et à la notion traditionnelle de la prière. Mais déjà, grâce au P. Ludovic de Besse et à M. le chanoine Saudreau — harcelés d'abord eux aussi comme l'avait été Alvarez et pour les mêmes mauvaises raisons — la jonction de toutes les troupes mystiques se faisait avec une rapidité significative. « Quelle Jérusalem nouvelle... D'où lui viennent de tous côtés... » Changement décisif! De l'offensive qui lui avait suffi pendant trois siècles, l'adversaire se voyait réduit à la défensive. Pourfendre les illusions ou les extravagances des faux mystiques, brandir l'épouvantail du quiétisme, rien de mieux. Mais le moyen de se représenter M. Saudreau, le P. Gardeil, le P. Peeters, le P. Garrigou-Lagrange, le P. Joret, le P. Cayré et tant d'autres, le P. de Grandmaison enfin, sous les traits de Molinos (1). Et puis, ce faisant, on n'abordait pas le vrai problème. Après avoir beaucoup détruit, il fallait construire. Nous verrons bien. Mais, en attendant, la renaissance mystique gagne tous les jours du terrain, et l'on peut suivre de

(1) L'article du P. de Grandmaison *Sur la forme faible de l'oraison de simplicité* n'est en somme que l'endroit de la médaille dont je présente le revers dans mon mémoire. C'est aussi un des documents les plus importants dans l'histoire de ladite crise. Avec autant de fermeté que de modestie, l'auteur de cet article abandonne et sur un point capital, la tradition que je critique dans le mémoire. Cf. aussi la dernière partie de *La religion personnelle*, Paris, 1927. Ces pages publiées dans les *Etudes* à l'heure même où je dressais la carte doctrinale de mon histoire, ont été pour moi une colonne de lumière. Répéter que je n'ai compris ni le P. de Grandmaison, ni les mystiques de la Compagnie, rien de plus facile. Comment prouverais-je le contraire ? Mais qu'on ne me fasse pas dire ce que je n'ai jamais dit. Je ne me réclame que des lumineuses prémisses que leurs livres me fournissent. Pour les conclusions que j'en tire, et que je crois qu'on en doit logiquement tirer, j'en garde seul la responsabilité.

expire ici. Je pourrais supprimer tout le reste de cette réponse qui comprend encore quatre-vingt-dix-sept lignes, d'autant plus que, pendant l'impression de ces pages, a été mise en circulation, très incorrectement, une brochure de soixante-quatre pages, contenant, avec ces 297 lignes, le reste de la réponse. Je juge utile cependant de donner encore une page pour avoir l'occasion de réfuter certaines erreurs.]

concession en concession la retraite savante de leurs adversaires. Crise donc. Si ce n'en était pas une, si l'on ne voyait en moi qu'un malicieux chercheur de querelles, si enfin les témoignages qu'apportent mes gros volumes n'appuyaient pas, et si les essais d'analyse que je propose ne rejoignaient pas les conclusions de plus imposants que moi, pense-t on que le directeur de la *Revue d'Ascétique et de Mystique* aurait cru nécessaire de me consacrer tant de pages? (I).

(I) M. Bremond exagère : Mes pages sont beaucoup moins nombreuses que celles de son mémoire et des nombreux articles où il combat l'ascéticisme. Quels que soient d'ailleurs son talent et son influence sur certains cénacles, il n'est tout de même pas de taille à tuer les Exercices et il a bien tort de me prêter cette appréhension. J'ai simplement pris le mot crise non comme synonyme de critique, mais dans le sens ordinaire, le seul donné par les dictionnaires et usité par les écrivains en dehors du sens médical. Et je suis bien sûr qu'en lisant son titre « La crise des Exercices », tous les lecteurs l'ont interprété ainsi. Au reste, M. Bremond le suppose lui-même dans le texte, en parlant d'une crise qui « couve depuis l'entrée en scène des jésuites ».

Quant à l'exposé historique qui suit, il appellerait les plus grandes réserves tellement M. Bremond y assemble les données les plus hétéroclites, y expose d'une façon unilatérale et artificielle l'histoire des mouvements auquel il fait allusion. En ce qui concerne les Jésuites, il y aurait beaucoup à dire de cette façon tendancieuse d'écrire l'histoire. M. Bremond pourra lire au second tome des Lettres spirituelles du P. Surin, ce que celui-ci raconte de ce *spirituel* dévoyé qui s'appela Jean Labadie. On y saisit sur le vif les dangers de cet illuminisme dont Surin dit lui même que l'obéissance seule le garda. Quant au P. Peeters et au P. de Grandmaison, M. Bremond n'a aucun droit de les appeler à ses côtés. Le P. Peeters dans sa brochure : *Vers l'union divine par les Exercices de S. Ignace*, soutient la thèse diamétralement opposée, je l'ai déjà dit, à celle de M. Bremond. Ce dernier écrit et prétend justifier dans son mémoire la thèse : *S. Ignace professeur d'énergie et non d'oraison* (p. 241 sq.). Je lis à la table des matières du P. Peeters : « Ch. I. Les Exercices école d'oraison. L'oraison est au premier plan des préoccupations de S Ignace. C'est dans et par les Exercices qu'il l'enseigne : *a*) à ses propres fils ; *b*) à toutes les âmes, même contemplatives ; — mais surtout à celles qui aspirent à la vie apostolique. » Quant au P. de Grandmaison qui fut l'ami et le conseiller de la première heure pour notre Revue et jusqu'à la fin lui témoigna cette amitié par une collaboration hélas ! trop rare, j'écrivais moi-même, ici, à propos de son ouvrage. *La religion personnelle*, en janvier dernier (p. 103) : « Il nous a été particulièrement agréable de trouver aux dernières pages du livre, « l'élan mystique », l'expression la plus juste et la plus circonspecte des positions que, sur ce sujet délicat, notre Revue s'est fait toujours un devoir de défendre. » Au lecteur de conclure sur le bien fondé des assertions contraires de M. Bremond.

III. — « Ascèse ou prière (1). »

Ce *ou* paraît diabolique au P. Cavallera. Il en conclut que je partage le monde spirituel en deux zones : d'un côté, les Jésuites et leurs disciples, condamnés aux travaux forcés de l'ascèse, de l'autre, une abbaye de Thélème, d'où toute espèce de mortification est proscrite. Après quoi, je dirais aux lecteurs de Strasbourg : Choisissez ! — Nous voulons nous, s'écrie dramatiquement le P. Cavallera : « Ascèse et prière ». Que M. Bremond, avec son *ou*, s'en aille rejoindre Molinos et compagnie (J). . . . . .

. . . . . .

Henri Bremond,
de l'Académie française.

(1) C'est le grand titre du mémoire.

(J) Les débuts de ce paragraphe sont un exemple insigne de ce qui caractérise trop souvent la polémique de M. Bremond et la rend si déplaisante. Je l'ai accusé de manquer au *fair play* et cela paraît lui avoir été particulièrement sensible. C'est pourtant ce qu'il fait ici encore : il est incapable d'exposer avec objectivité la thèse de l'adversaire ; il faut qu'il la caricature et jusqu'à l'invraisemblable. Lui qui sait peindre de si fines miniatures prend son plaisir à colorier de grossières images d'Epinal, pour l'amusement des badauds littéraires, comme si de pareils procédés pouvaient aucunement faire avancer la solution des questions. Ici, par exemple, où ai-je insinué quoi que ce soit qui même de loin suggère ce qu'il dit : « (Le P. Cavallera) en conclut que je partage le monde spirituel en deux zones : d'un côté les Jésuites et leurs disciples, condamnés aux travaux forcés de l'ascèse, de l'autre une abbaye de Thélème d'où toute espèce de mortification est proscrite... » Il met en relief dans son titre *Ascèse ou prière*, j'y oppose, au cours d'une phrase, *Ascèse et prière* : de quoi se plaint-il ? Est-ce que j'ai détourné de son sens son expression ? Je me suis contenté d'exposer dans les termes suivants notre position : « Nous disons ascèse et prière, non ascèse ou prière. Nous nous inquiétons peu de faire la distinction, car les deux se mêlent intimement et indissolublement sous l'action de la grâce dans toute vie chrétienne, car les deux sont indispensables à qui veut atteindre le but unique, celui qui s'impose aux mystiques aussi bien qu'à ceux que vous appelez dédaigneusement les ascéticistes : l'union à Dieu, la possession de plus en plus intense par notre âme de celui que seule la charité, c'est-à-dire la grâce

sanctifiante peut nous donner et nous conserver, etc. » C'est dire que je réponds par une fin de non recevoir à la thèse de M. Bremond, sur la nature de la prière, mais aussi à l'importance qu'il attache à cette thèse.

Il me reproche dans la suite de sa réponse, de rester sur le terrain concret historique, tandis qu'il se place sur le terrain abstrait, métaphysique, celui de l'essence intime de la prière. Mais à qui la faute, sinon à celui qui a voulu porter la discussion sur la signification des *Exercices?* Qui l'obligeait à discuter sur ce cas concret. S'il avait quelque chose à nous apprendre sur la prière, pourquoi ne pas se contenter de bâtir sa thèse à l'aide de principes psychologiques et théologiques, au lieu de se placer sur le terrain de l'histoire et de présenter ses théories avant tout comme la critique d'une école de spiritualité? Peut-être aurait-on vu plus facilement sur quelles subtilités, quelles équivoques et quelles erreurs repose cette théorie. mais la discussion en eût été en tout cas plus aisée. Il faudra y revenir sans doute, mais en terminant ces quelques remarques, je ne puis que protester une fois de plus contre les assertions de M. Bremond et décliner toute responsabilité pour celles qui me sont prêtées dans la suite de la réponse. Trop souvent, si j'en juge par le manuscrit que j'ai lu, elle s'écarte de la question et témoigne d'un médiocre souci de rendre justice à la vraie pensée de ses adversaires. En particulier, il me sera facile de montrer, par un texte datant de 1914, que M. Bremond se vante quand il prétend m'avoir fait changer d'avis sur la nature de l'imitation du Christ. F. C.

Les lignes précédentes étaient composées quand s'est produit un fait nouveau. M. Bremond, se jugeant affranchi des règles ordinaires de la courtoisie, a estimé inutile d'attendre la parution de la RAM et a mis en circulation, dès le 10 juillet, la brochure contenant sa réponse complète (1). C'est une piqûre grand in-octavo de 64 pages, reproduisant, avec quelques modifications, le texte qui m'avait été envoyé (2). Il est précédé d'un avant-propos de 6 pages où l'auteur raconte à sa manière le différend qui nous met aux prises pour la publication de sa réponse.

Dans son émotion, il y voit même un peu trouble, car il écrit : « Après avoir eu entre les mains, PENDANT PLUSIEURS SEMAINES,

(1) Cette incorrection s'imposait d'autant moins que M. Bremond avait la certitude que sa réponse serait publiée. Dès la réception de son manuscrit, à la date du 18 mai, je lui ai envoyé cette carte : « [F. C.] présente à Monsieur l'abbé Bremond ses respectueuses salutations et l'informe que la réponse qu'il lui a fait tenir paraîtra dans le numéro de juillet, conformément à ce qui était entendu ». Par ailleurs, M. Bremond sait fort bien que le numéro paraît généralement aux derniers jours du mois dont il porte le nom. Une incorrection encore plus grave s'étale, au revers même du titre de la brochure, où elle est présentée « comme un supplément officieux au nº 35 de la *Revue d'Ascétique et de Mystique* ». Tant qu'à faire, il eût été plus simple de la donner comme un extrait de ce numéro, car il y aurait eu du moins là une part de vérité. On peut s'étonner d'ailleurs qu'il se soit trouvé une honorable librairie catholique pour s'associer à cette étrange manœuvre et paraître ainsi s'arroger un droit de propriété sur une revue qui ne lui appartient à aucun titre.

(2) De là les variantes que l'on pourra relever entre le texte ici publié et celui de la brochure. Certaines sont instructives. Ainsi M. Bremond ne me fait plus l'honneur d'écrire : « sa bonne foi m'est certaine » mais seulement : « sa bonne foi doit m'être certaine ». Il ne parle plus du « puritanisme de la critique » mais du « puritanisme inhumain de certains critiques ». Il omet complètement la phrase « Serais-je encore plus étourdi, plus ignorant ou plus mal intentionné que le P. Cavallera ne l'assure » et en effet je n'ai nulle part assuré qu'il était mal intentionné, ayant laissé ses intentions complètement en dehors de ma perspective.

le texte de cette réponse, le R. P. C. m'a renvoyé mon manuscrit accompagné des lignes suivantes », dont il oublie de donner la date. Rétablissons les faits. Le 17 avril, de Pau, M. Bremond expédie son manuscrit qui me rejoint, le 20, à Paris; rentré à Toulouse le 24, je me mets aussitôt en mesure de savoir exactement quelles sont mes obligations au sujet du droit de réponse. *Dès le 3 mai*, je réexpédie à M. Bremond le manuscrit accompagné de la lettre qu'il a transcrite. J'ai donc eu le texte entre les mains dix jours utiles ou, si l'on préfère, treize jours au maximum, c'est ce que M. Bremond appelle plusieurs semaines. Ensuite, comme il m'en avait fait avertir, il fait tout ce qui dépend de lui pour persuader au lecteur que la vraie raison pour laquelle j'ai refusé l'insertion intégrale de la réponse, c'est le désir d' « éluder la discussion », c'est la peur. Certains lecteurs « ne penseront-ils pas, écrit-il, que plus fragile, plus facile à réfuter, ma réponse eût paru moins démesurément longue au R. P. C...? » En effet, tout le monde sait mes déplorables habitudes de poltronnerie intellectuelle. Les notes qui précèdent en apportent une fois de plus la preuve. Mais en dépit des insinuations qu'il formule çà et là, — voir notamment la note, si instructive dans sa candeur, de la page 57, — je dois répéter ici que, pas un instant, je n'ai mis en question le droit légal dont M. B. s'est dès le début réclamé, ni essayé de me dérober. Je suis resté fidèle, et non sans mérite, à ce que je lui écrivais le 9 mars : « Si j'ai toujours entendu respecter pleinement votre droit, c'est à condition que le mien, qui est antérieur, ne soit pas non plus méconnu. J'annoncerai d'ailleurs dans le prochain numéro que vous avez l'intention de m'envoyer une réponse, de manière à vous donner dès maintenant la preuve de ma bonne volonté. » Cette promesse spontanée a été tenue (RAM, avril, p. 217), mais me voilà bien récompensé de ce raffinement de courtoisie. M. Bremond croit même devoir à ce propos me donner une leçon publique de libéralisme, particulièrement opportune après les preuves évidentes qu'il m'a données du sien, à l'occasion d'une récente publication.

S'il avait consulté, à ce sujet, ses « conseillers ordinaires », peut-être auraient-ils eu la sagesse de lui répondre : « Vous éprouvez le besoin de « justifier, éclairer, corriger au besoin, les quatre-vingts pages du mémoire incriminé », vous n'avez qu'à vous adresser à la revue de Strasbourg où a paru ce mémoire. » Ils lui auraient aussi sans doute appris que ce n'est pas moi qui fixe arbitrairement à deux cents lignes l'étendue de l'insertion, mais la loi, et cela impérative-

ment, comme un maximum que le demandeur ne peut dépasser, même en offrant, ce qui n'était pas le cas, de payer le surplus. Ils lui auraient fait remarquer qu'il ne se trouverait pas un directeur de revue pour publier une réponse huit fois plus longue que la loi ne le permet, pour imposer à ses lecteurs, dans un numéro où l'ensemble des divers articles atteint d'ordinaire environ 80 pages, le poids d'un mémoire de 64 pages dont l'intérêt est grand sans doute mais peut-être pas aussi considérable que le pense son auteur. En se défendant sous l'égide de la loi, contre de pareils abus du droit de réponse, c'est la liberté de la critique honnête que défendent les directeurs de revues. Si j'insérais sans plus tout ce qu'il peut plaire à M. Bremond de m'envoyer, en dehors des limites légales, qui empêcherait demain ou après demain tel ou tel autre auteur critiqué de m'imposer à son tour, à son gré, vingt, trente, quarante ou soixante pages, de modifier par là même le caractère et le contenu de la revue et d'en rendre impossible la publication ? La position de M. Bremond est sur ce point absolument indéfendable.

Après cela, M. Bremond exhibe de petits papiers et des témoignages d'approbation reçus de deux jésuites. Qu'est-ce que cela prouve ? Croit-il que je ne pourrais pas, moi aussi, en exhiber, et d'aussi authentiques et démonstratifs, et serait-ce la première fois que l'on voit de bonnes âmes, plus attentives à amadouer leurs adversaires qu'à soutenir leurs défenseurs, se méprendre sur la portée de certaines manifestations, qui leur paraissent à tort inoffensives ?

Vient enfin une page dont j'aime à croire qu'une phrase au moins n'a point passé sous les yeux de ces « conseillers ordinaires » dont parle là-même M. B. et dont quelques-uns sont de mes amis ; de ceux auxquels il a soumis sa réponse, « les priant d'effacer à leur gré jusqu'aux innocentes malices qui auraient pu lui échapper » et qui lui « ont obéi sans pitié ». Phrase d'une belle ironie, puisqu'elle est aussitôt suivie de cette aménité : « Bien qu'il ait cherché à me nuire, je n'oublie pas que le P. C. m'a jadis témoigné d'autres sentiments. » Non, Monsieur, je n'ai pas cherché à vous nuire ; j'ai cherché seulement à remplir ce qui m'est apparu comme un devoir de ma fonction, pénible sans doute, mais un devoir. J'ai apporté simplement à la critique de votre mémoire la même franchise qui, il n'y a pas longtemps encore, me dictait l'éloge d'autres de vos publications. Je n'ai pas écrit un mot qui dépasse les limites permises à un critique bien informé et consciencieux. Quant aux preuves de courage et de

noblesse que vous voulez bien rappeler, il était inutile de remonter pour les trouver jusqu'à 1910 et d'évoquer le souvenir de Duchesne ; celui des années 1917 et 1918 et des tomes IV et V de votre *Histoire... du sentiment religieux* y suffisait.

D'une manière tout à fait inattendue, la page acidulée se termine par des effusions mélodramatiques : « ..... cela seul suffirait à m'attendrir et à me désarmer. On s'attendrit encore à la pensée qu'il (le P. Cavallera) pense et qu'il écrit seul. N'aurait-il donc point d'amis ? » Sollicitude touchante : qui ne croirait que je vis dans un désert, comme une espèce de paysan du Danube ? Quant à « ceux qui me touchent de plus près », M. Bremond sait mieux que personne ce qu'il les avait chargés de me dire, et il est inutile de les mêler à ce débat.

Suit une courte note où je relève trois choses particulièrement intéressantes : M. Bremond y découvre enfin combien était mal venue sa trouvaille si vantée de l'*anthropocentrisme ;* jusqu'à la prochaine rectification, c'est désormais *Ascéticisme* qui tiendra l'affiche. Il s'aperçoit aussi qu'il faut modifier la définition qu'il donnait de celui-ci à Strasbourg et qui est la suivante : « Une psychologie qui, dans l'analyse de l'expérience religieuse, réduit le surnaturel à la seule intervention des grâces actuelles. » Désormais, ce doit être : « Une philosophie de la prière chrétienne qui ne fait pas état de la grâce habituelle. » Rien que cela. Aussi, et c'est la troisième chose intéressante, annonce-t-il que « la genèse, l'esprit et les principales tendances de l'ascéticisme sont longuement étudiés dans les deux volumes : *Métaphysique des Saints, tomes VII et VIII* de mon *Histoire littéraire du Sentiment religieux* ». « Longuement », voilà bien de quoi consoler les bonnes âmes qui pourraient me garder rancune de les avoir privées de la publication intégrale des soixante-quatre pages de la réponse. Un peu de patience et elles seront amplement dédommagées.

Pour la réponse elle-même, j'aurais d'abord à signaler la continuation de certains errements déjà critiqués, mais à quoi bon ajouter, à propos de citations défectueuses, de nouvelles preuves à celles si nombreuses déjà apportées et qui n'ont pas été réfutées (1) ? Je m'ar-

(1) M. Bremond se plaint que je l'aie accusé de manquer aux lois du *fair play*. Il en donne cependant encore ici un exemple remarquable.

réterai plutôt d'abord, comme je le promets plus haut, aux vingt dernières pages où triomphe le système.

A propos de ce que j'écrivais, en janvier, sur l'imitation de Jésus-Christ, M. Bremond parle de « coup de théâtre » et me fait l'honneur immérité de me comparer « à l'empoisonneur de la Tête-Noire », s'avouant coupable en plein tribunal et déconcertant par la soudaineté de l'aveu son défenseur, le grand Berryer. Il paraît donc que M. Bremond m'a converti à ses idées et que j'en fais la confession dans ce passage, tout en poussant l'ingratitude au point de dissimuler ce que je lui dois, et « la leçon que depuis dix ans (1922 : *sic*), il me répète péniblement ». Il n'y a qu'une difficulté, et j'en suis bien fâché pour l'amour-propre de M. Bremond, c'est que j'avais déjà écrit l'équivalent de tout cela (1) en mars 1914, à l'occasion même de la guerre des

J'ai consacré deux pages de l'article de janvier (p. 80-81) à rectifier l'erreur qu'il me prête sur l'assimilation entre les méthodes de méditation et les procédés de la rhétorique. Quoi qu'il en soit de la valeur de cette idée en elle-même, elle m'est complètement étrangère, je l'ai montré à l'évidence, à propos du texte allégué. Pourquoi, m'ayant lu, M. Bremond réitère-t-il et par deux fois cette accusation injustifiée ? En soi cela n'a qu'une importance tout à fait médiocre mais cela indique un esprit (p. 32 et 33).

(1) Je cite en note mon texte de janvier 1928 (RAM, p. 75) pour que l'on puisse juger à quel point j'avais besoin des leçons de M. Bremond et combien j'en ai profité.

« Pour nous, au contraire, la question se pose tout autrement : l'accent est mis avant tout sur Jésus-Christ. C'est pourquoi nous unissons étroitement à la suite de Saint Ignace les trois termes : *connaître*, *aimer*, *imiter*. Ils sont inséparables et se commandent mutuellement. Le but n'est pas la pratique de telle ou telle vertu, mais l'adhésion à Jésus-Christ la plus intime possible : suivre Jésus-Christ et mettre nos pas dans ses pas, aller avec lui partout où il voudra nous mener. L'imitation suivra par voie de conséquence ; l'essentiel est l'union à Jésus-Christ, l'intimité avec lui. Voilà pourquoi cette série de contemplations sur la vie de Jésus-Christ débute par celle du Règne destinée à en donner la clé et pourquoi de préférence c'est sur la personne de Jésus-Christ que portent les méditations quotidiennes du jésuite et des âmes qui se confient à sa direction. C'est que le travail de fond qui doit s'opérer c'est justement cette prise de possession de Jésus-Christ par l'âme ; il s'agit de le contempler longuement pour s'éprendre de Lui, de pénétrer son intérieur pour mieux connaître qui il est, ses vertus, ses desseins, ses prédilections ou ses aversions, de collaborer activement à l'œuvre qu'il entend opérer en nous de transformation en Lui de tout notre être et, tout naturellement, deve-

« Liturges » (le mot est de moi et non de M. Vincent; voir la préface d'*Ascétisme et Liturgie*, 1914, notamment page 10). Voici, en effet, ce que j'écrivais à cette époque où il n'était question ni de bérullisme ni d'ascéticisme : « Quel est, en effet, le dernier mot de la spiritualité des *Exercices*, sinon l'ASSIMILATION COMPLÈTE AU CHRIST ? On cherche à le connaître, plus intimement, afin de l'aimer encore avec plus d'ardeur et de l'imiter avec plus de fidélité. Dès la première semaine, souverain trahi ou victime expiant pour nous, son image domine les visions attristantes des péchés passés et de leurs châtiments. Les trois autres sont consacrées à parcourir le cycle de sa vie terrestre, vie cachée et vie publique, vie souffrante, vie glorieuse, à en contempler avec toute son âme les détails, entrer dans son intimité, s'éprendre de lui, s'attacher sans réserve à son service, l'installer dans sa propre vie, comme l'objet de la préoccupation unique. » J'ajoutais immédiatement après, dans le texte de la brochure (1) reproduisant ces articles, au mois de juin de la même année : « Deux méditations puissantes : le *Règne de Jésus-Christ* et les *Deux Etendards* mettent en relief ces sentiments et les dispositions qu'ils entraînent. Une considération, les *Trois degrés d'humilité*, sur laquelle on est invité à réfléchir fréquemment, en formule les conclusions pratiques. Enfin, au terme de chaque méditation, dans le colloque final, c'est l'ASSIMILATION COMPLÈTE AU CHRIST qui est demandée, dans la prière *Anima Christi*, à laquelle le nom de saint Ignace est à juste titre resté attaché : s'il n'en est pas l'auteur, c'est lui qui l'a popularisée. »

Après cela, on peut présenter comme étant de moi trois formules mystiques qui masqueraient la retraite de l'ascéticisme, tout en me faisant choir dans une mare de contradictions. N'ayant aucun goût pour l'acrobatie intellectuelle ni pour le tape-à-l'œil, je discuterai sur ces points quand mon texte sera respecté comme ma pensée. Croirait-on que la prétendue troisième formule est formée d'une phrase

nus ainsi d'autres Jésus-Christs, d'agir à son exemple et en union avec Lui ».

(1) *Ascétisme et Liturgie*, Paris, Beauchesne, 1914, p. 68-69 ; la citation précédente avait paru dans le numéro de mars 1914 du *Bulletin de littérature ecclésiastique*, p. 102-103.

dont la première partie est, dans mon texte, séparée de la seconde par onze lignes et tout un développement nouveau ? Dans la deuxième, M. B. se donne l'avantage de rectifier un mot (prière) absent de ma phrase authentique et qu'il y a lui-même introduit. Quel écrivain sérieux consentirait à discuter dans de pareilles conditions (1) ?

Autrement fâcheux, je le reconnais, est le traitement infligé à M. Francis Vincent dont, tout à fait inopinément et sans raison apparente, le livre sur saint François de Sales est évoqué et ridiculisé aux huit dernières pages de la brochure. Exemple mémorable des trahisons de pensée auxquelles expose la méthode de discussion que je combats ! Le procédé est simple : on cueille çà et là des bouts de phrases, on les isole de leur contexte, on supprime tout ce qui explique, limite ou précise la portée exacte d'une expression ; on la monte en épingle et on excite à peu de frais l'indignation du lecteur assez naïf pour se laisser prendre à ce tour de passe passe. C'est ainsi que M. Bremond déforme odieusement une pensée très juste et qui est pour ainsi dire un lieu commun en la matière. La réforme catholique du XVIe siècle, telle notamment que les jésuites l'ont comprise et accomplie, consista avant tout à réagir contre les abus d'une pratique se bornant le plus souvent à l'accomplissement matériel des observances extérieures, sans le souci suffisant de la valeur morale et de la perfection. On porta le remède où sévissait surtout le mal, c'est-à-dire à l'intérieur ; on s'efforça de rénover, en soi et dans les autres, l'homme intérieur dont parle saint Paul, afin de vivifier ensuite la pratique extérieure et de la rendre profitable. C'est là un fait reconnu par tous les historiens, et c'est ce qui assure à cette période de la vie de l'Eglise une splendeur morale incontestable. M. Bremond le sait aussi bien que moi et que M. Vincent ; cela n'empêche qu'il s'applique à donner le change sur cette « culture du moi » dont le

(1) Inutile d'avertir que cette prétendue reconstitution de mon évolution doctrinale, sous l'influence de M. Bremond, est un pur roman. Il affirme que ma méthode est incertaine et mes convictions mal assises, et il paraît que ma philosophie n'est pas assez ferme. Pour en être persuadé, j'ai besoin d'une autorité plus décisive que celle un peu intéressée de mon éminent contradicteur. Peut-être sera-t-il moins affirmatif après avoir lu ces quelques pages.

sens est parfaitement défini et qu'il en arrive à reprocher sérieusement à cet auteur d'avoir présenté la Compagnie de Jésus comme un ordre « qui se donne... totalement à la culture de soi », au sens que l'on devine, et il nous reproche sévèrement au P. Pottier et à moi d'avoir fait l'éloge de ce parfait manuel de l'ascéticisme.

On devine dès lors ce que contiendront sur ce sujet, auxquels ils seront spécialement consacrés, les deux prochains volumes de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. Il convient d'attendre la publication de cette *Somme antiascéticiste* pour discuter à fond les idées propres de M. Bremond et non pas seulement sa méthode. Je pourrais donc me contenter, la brochure n'apportant sur ce point réellement rien de nouveau, de renvoyer aux quelques pages que je leur ai consacrées en janvier dernier. Cependant, il ne sera peut-être pas inutile de rappeler quelques notions et de déblayer ainsi le terrain pour une discussion ultérieure.

M. Bremond définit maintenant l'ascéticisme : « Une philosophie de la prière chrétienne qui ne fait pas état de la grâce habituelle. »

Sous cette nouvelle forme, la définition n'est pas plus recevable que sous la précédente. En cette matière, ce n'est ni de psychologie ni de philosophie ou de métaphysique qu'il peut être question ; elles n'ont rien à nous dire sur le mystère de la grâce. Si l'on remplace ces mots par le mot propre : théologie, — et M. Bremond en est d'ailleurs lui-même si convaincu que, dans un passage où il nous livre le fond de sa pensée, il déclare que il y va de tout, même du christianisme, si sa théorie n'est pas acceptée (1) ; — on verra sans peine à quel

(1) On remarquera l'extraordinaire modestie de cette déclaration par ailleurs significative :

« Le Père Cavallera n'aura plus qu'à choisir entre deux retraites ; ou bien renier ses trois formules ; ou bien dire un éternel adieu à l'*ascéticisme*. Tout le monde sent j'imagine la gravité exceptionnelle de ce débat suprême où nous entrons. Qu'on ne me reproche pas, une fois encore, de parler « tragiquement ». L'esprit a ses drames, comme le cœur a ses convulsions. Pour moi, il y va de tout. Si je me suis trompé, mon œuvre s'effondre et les réflexions de toute ma vie. Et je ne suis pas seul en cause. Avec moi tous les mystiques et la mystique elle-même et qui plus est, le christianisme. » (Brochure, p. 50).

Evidemment M. Bremond exagère mais cependant, pourquoi plus haut, à propos précisément de ce même sujet de l'ascéticisme, s'indignait-il que j'aie pu prendre au sérieux le mot « hérésie » prononcé par lui et m'a-t-il répondu par une pirouette, en se réclamant du « préambule solennellement comique » qui précède ces mots et en me reprochant de ne

point il fait fausse route. Cela même aurait dû l'en avertir. A être plus de sang-froid, il aurait vu qu'une situation aussi noire qu'il la dépeint est absolument impossible dans l'Eglise de Dieu. Son cas n'est d'ailleurs pas isolé et n'est qu'une manifestation, plus bruyante et plus exagérée, de ce mal contre lequel, dès le début, nous n'avons ici cessé de protester, contre cette tendance fâcheuse, sur ce domaine aussi, à faire passer indûment au premier plan les controverses d'école et par là même à fausser complètement la véritable notion des choses.

Il ne faudrait pas tout de même s'inspirer inconsciemment de l'état d'esprit protestant et oublier que nous avons le bonheur d'être catholiques, c'est-à-dire d'être sous la direction doctrinale de l'Eglise. Elle ne nous laisse pas livrés aux erreurs et aux incertitudes du sens individuel mais nous indique, au nom de Dieu, quelle doit être notre façon de penser et d'agir, sur tout ce qui importe au salut, et par conséquent sur la prière et l'activité spirituelles. Si l'on comprend ce que cela signifie, on en conclura tout d'abord que, du moment qu'une école non seulement reste dans l'orthodoxie mais est même louée spécialement par l'autorité ecclésiastique comme bienfaisante aux âmes, il est impossible que, du point de vue doctrinal, son action ait les conséquences funestes affirmées par M. Bremond et que son enseignement soit si erroné « qu'il y va de tout et du christianisme ».

En réalité, assez étroites sont les limites entre lesquelles les écoles peuvent évoluer. Le tort ici est de perdre de vue les notions élémentaires de la théologie et d'opérer un renversement indû des valeurs, tendant à substituer l'accessoire au principal. Il y a un minimum que doivent tenir et que tiennent en effet toutes les écoles orthodoxes et dans ce minimum rentre la juste notion de la place qui revient à la grâce sanctifiante dans l'économie du salut et donc de la prière qui en est un des éléments. Loin d'y manquer, l'école que combat M. Bremond met cette préoccupation à la base de tout l'édifice spirituel. A quoi tend, en effet, la première semaine des *Exercices*, sinon à restaurer, s'il en est besoin, et à fortifier la possession de cette grâce habituelle, à rétablir ou à développer dans l'âme l'*état de grâce*? J'imagine que l'on n'ira pas prétendre qu'il y a pour notre école une

pas m'être aperçu qu'il s'amuse, et de lui-même au moins autant que de moi? S'amuse-t-il ici aussi? Tragique, comique sur le même sujet : où est le vrai Bremond et quand faut-il le prendre au sérieux?

manière d'entendre l'état de grâce différente de celle des bérulliens. Eux et nous nous n'avons sur ce point qu'à nous en rapporter à l'enseignement de l'Eglise. J'imagine égatement que l'on ne viendra pas contester le rôle de l'état de grâce dans l'économie des *Exercices*, et en particulier le souci de le favoriser, en recommandant la fréquentation des sacrements, la réception de la Pénitence et de l'Eucharistie? Pense-t-on que si l'on y pousse c'est comme à un exercice personnel d'ascétisme et non comme recours à une source permanente de la vie surnaturelle, c'est-à-dire de la grâce sanctifiante, des vertus et des grâces actuelles, assurant à l'initiative divine la prépondérance qui lui revient dans la direction et le développement de notre vie spirituelle? Et s'il est avéré, comme je crois qu'il l'est, qu'au cours des trois derniers siècles cette école des *Exercices* a fait plus que toute autre pour promouvoir dans le peuple chrétien la fréquentation des sacrements, c'est-à-dire le souci de l'état de grâce et des moyens de le restaurer ou de l'entretenir, quelle vraisemblance y a-t-il à venir maintenant donner comme caractéristique de sa doctrine spirituelle qu'elle ne fait pas état de la grâce habituelle dans la philosophie de la prière?

La méprise vient de ce qu'on oublie cette considération : Autre chose est s'appesantir sur la description de l'état de grâce et se complaire à le décrire, autre chose, le supposer connu et s'attacher de préférence à en tirer les conséquences du point de vue de l'effort humain, c'est-à-dire, à insister sur les moyens et les conditions nécessaires pour le conserver et le développer. Aspect spéculatif et aspect pratique du même problème. S'attacher à l'un ne signifie pas nier l'autre, encore moins se désintéresser du problème lui-même. Que les bérulliens insistent davantage que certains jésuites sur le premier point de vue, d'accord; qu'il faille en conclure que ceux-ci, par là même, ne font pas état de la grâce habituelle dans leur « philosophie de la prière », lourde erreur ; c'est le cas de se rappeler la pensée de l'Imitation : « je préfère sentir la componction que savoir sa définition ». Ils diraient volontiers, eux aussi : je préfère pousser à conserver et à développer la grâce sanctifiante qu'à spéculer sur sa nature intime. Et après tout l'essentiel, devant cette réalité mystérieuse qui nous dépasse, c'est de savoir qu'elle existe et de s'en assurer la possession. Peu importe le nom qu'on lui donne et la manière dont théoriquement on l'atteint. Pour les uns, ils n'auront jamais assez assouvi leur soif de spéculation théologique et ils se perdront avec délices dans les perspectives que suggèrent les enseignements de S. Paul et de S. Jean ;

pour d'autres, la pensée de Jésus-Rédempteur, la vue de sa croix et de son sang répandu, suffira à maintenir en eux la notion concrète de l'état de grâce acheté si cher; se sentant incapables d'approfondir sa réalité mystérieuse, ils n'en auront pas moins par le fait l'idée la plus haute et une estime pratique telle que leur ardeur vers la perfection en sera toujours stimulée; d'autres auront des idées encore moins précises : l'état de grâce représentera simplement d'une façon confuse l'idéal à poursuivre et à maintenir, l'action permanente de Dieu sur leur âme et ce qui doit conditionner toute leur activité spirituelle. Qu'importe? Pourvu que tous conforment leur attitude pratique aux exigences de cette réalité mystérieuse, écartent les obstacles qui en empêcheraient la présence ou l'épanouissement, utilisent les moyens qui lui assurent toute liberté de développer sa fécondité, l'orthodoxie sera sauve et la grâce habituelle gardera son rôle essentiel dans l'économie et par suite dans la théorie de la vie spirituelle.

Qui ne voit qu'il en est ainsi pour toutes les écoles vraiment catholiques? Comme je l'écrivais récemment encore, elles sont nécessairement d'accord pour l'essentiel et ne sauraient se discerner que par des nuances dont l'importance, quoi qu'on veuille et quoi qu'on dise, ne peut être qu'accessoire. Car l'essentiel ici c'est l'enseignement très précis de l'Eglise et la nuance c'est l'insistance de chaque école à mettre l'accent sur tel ou tel aspect particulier. D'où la conséquence qu'il n'y a pas le choix : ou on reconnaît la pleine orthodoxie de ces écoles et par le fait même il faut reconnaître le peu d'importance au point de vue dogmatique des critiques qu'on peut leur faire : il y aura tout au plus peut-être à signaler un manque à gagner relatif non un mal réel, ou il faudra nécessairement les rejeter en dehors de l'orthodoxie, quels que soient les artifices employés pour dissimuler ou édulcorer cette inévitable conséquence. Le rôle de la philosophie, métaphysique ou psychologie, à laquelle M. Bremond attache une importance capitale, est absolument secondaire; il s'efface devant les exigences primordiales du dogme et ces exigences sont si précises qu'il est impossible à une école, quelle qu'elle soit, si elle reste orthodoxe, d'être ce que la veut la définition de M. Bremond.

C'est ainsi que, dans ce domaine particulier, si l'on va au fond des choses, on se trouve simplement en présence des deux vieilles tendances, de tout temps constatées dans l'histoire de la spiritualité : l'une donnant davantage à la passivité et par conséquent insistant presque exclusivement sur l'efficacité de l'action divine, l'autre se préoccupant

de préférence de la coopération humaine, et par suite donnant une allure plus personnelle à son activité et, dans la théorie, insistant de préférence sur ce qui concerne la part de l'homme, assurée qu'elle est et le rappelant, que celle de Dieu ne fait jamais défaut. Pourvu que l'on se tienne en garde contre le pélagianisme d'une part et le quiétisme de l'autre, ce sont des positions absolument libres. En pratique, quoi qu'on en dise, elles n'ont pas une différence d'effet si considérable, aucune doctrine ne pouvant dispenser de l'effort personnel, de l'abnégation et du sacrifice, à quelque titre qu'on les réclame, et, d'autre part, la grâce de Dieu étant, fort heureusement, absolument indépendante, dans sa distribution et son efficacité, de nos pauvres théories humaines, s'efforçant d'étreindre l'Incompréhensible et d'enfermer dans une courte formule les richesses infinies de l'Ineffable.

Quel est donc en tout cela l'apport personnel de M. Bremond, non pas quand il veut être l'historien littéraire impartial des divers mouvements spirituels, mais quand il devient un partisan et prend directement position en faveur d'une école? Il est double : il apporte à la cause de la passivité mystique le concours d'une critique et d'une théorie, l'une et l'autre d'une valeur contestable. La critique s'est avant tout exercée sur une école spéciale, celle des *Exercices* de Saint Ignace. J'ai montré à quels graves reproches cette critique donnait lieu, soit pour les méthodes d'investigation employées, soit pour les affirmations d'ordre historique. Trop souvent elle n'est qu'une caricature des doctrines examinées, non un examen complet, impartial et exact. Tant que ces procédés n'auront point été réformés, il est impossible à un historien consciencieux de regarder comme acquis les résultats formulés par M. Bremond. La théorie concerne la nature spéciale de la prière qui serait essentiellement passivité. Cette théorie il la revendique expressément comme lui appartenant, bien qu'il prétende la tirer directement, à l'aide d'une certaine philosophie (1), des prémisses fournies par la tradition. En réalité, ce dernier point est absolument illusoire.

(1) Ce n'est pas le moindre paradoxe de sa position que de prétendre accabler une école doctrinale catholique, comme ne faisant point état de la grâce habituelle, à l'aide d'une philosophie de la prière se réclamant expressément, entre autres garants, d'auteurs non catholiques pour qui le vrai surnaturel et par suite la grâce habituelle n'existent pas.

Ce serait le moment de l'examiner de plus près, mais sa réponse n'ajoute rien à ce qu'il en disait précédemment, et co mme il annonce deux volumes sur ce sujet, mieux vaut surseoir à une discussion plus approfondie et renvoyer aux pages consacrées en janvier à ce sujet et où j'ai signalé, brièvement mais nettement, les points qui me paraissent contestables ou erronés (p. 76-78). La distinction entre les activités d'ascèse et les activités de prière repose elle aussi sur un mirage ou sur une équivoque. En fait, il faut s'en tenir simplement à l'ancienne distinction entre l'action divine et la coopération humaine : celle-ci tout entière orientée vers le salut et la perfection est à la fois prière, c'est-à-dire élan vers Dieu sous l'action prévenante et concomitante de la grâce, et la direction de l'Esprit Saint présent en nous, et ascèse, c'est-à-dire mise en œuvre sous la même influence de tous les moyens humains, en vue de favoriser cet élan et de répondre à l'appel divin. Beaucoup plus que la matérialité de l'acte, ce qui importe ici c'est la fin et le rapport avec le bien suprême qui est Dieu.

Ferdinand Cavallera.

CHRONIQUE

Contemplation augustinienne.

Le R. P. Cayré, des Augustins de l'Assomption, a publié, il y a quelques mois, un volume intitulé *La Contemplation augustinienne. Principes de la spiritualité de S. Augustin* (Paris, Blot, in-12, 337). Les neuf premiers chapitres procèdent par voie d'analyse et ont successivement pour objet la notion générale de la contemplation, l'origine surnaturelle de la sagesse, le réalisme de la sagesse augustinienne, la sagesse image de Dieu dans l'âme, la contemplation ou vision de Dieu par la sagesse, la vision médiate, la recherche de Dieu, l'intelligence spirituelle, la théologie augustinienne. Le dixième et dernier chapitre, en guise de conclusion, présente un essai de synthèse où l'auteur, après avoir proposé sa notion particulière de la mystique, met en parallèle les doctrines de S. Jean de la Croix et de Ste Thérèse avec celles qu'il découvre dans S. Augustin et s'attache plus particulièrement à exposer la notion de méditation contemplative qui lui paraît répondre le mieux à ce que suggère son auteur. Il termine en étudiant les diverses classifications proposées par les grands auteurs et en essayant de les ramener aux cinq degrés qui résument selon lui les divers états d'âme, tels que les décrit S. Augustin.

Cet ouvrage représente un effort personnel remarquable et un essai intéressant d'adaptation, aux problèmes les plus actuels de la théologie ascétique et mystique, des pensées et des doctrines augustiniennes. C'est là son vrai mérite et aussi il faut bien le dire, son insuffisance. Il est composé d'après une formule qui, sur le terrain strictement historique, est à juste titre considérée comme périmée. En voulant poursuivre le double but de faire connaître la pensée de S. Augustin et de l'adapter aux doctrines actuelles sur la spiritualité, le P. Cayré risque de manquer en grande partie le premier, tout en se faisant quelque peu illusion sur le second. Il aurait fallu se décider franchement pour l'un ou pour l'autre : dans le second cas ne pas hésiter à présenter d'une façon beaucoup plus formelle son œuvre comme un essai tout à fait personnel, dont la doctrine augustinienne

est beaucoup plus le prétexte et l'occasion que le fond même ; dans le premier, une tout autre méthode s'imposait, beaucoup plus dégagée de nos formules scolastiques et de nos préoccupations modernes. Il fallait aborder l'étude de S. Augustin d'une façon tout objective, avec l'unique souci de savoir ce qu'il a réellement dit sur la contemplation et de reproduire dans toute sa complexité, avec ses vues de génie, sans doute, mais aussi ses lacunes et ses défectuosités, la pensée du maître. On ne saurait perdre de vue qu'il écrivait au début du Ve siècle, livré à ses propres spéculations, de nature beaucoup plus philosophique qu'ascétique, en dehors du mouvement dont Cassien se fera l'interprète classique et totalement étranger à des problèmes dont la plupart ne se poseront que beaucoup plus tard. Il y a toujours quelque danger à vouloir faire intervenir les auteurs du lointain passé, dans la solution de questions auxquelles ils n'ont jamais directement consacré leur attention. On risque de se méprendre sur la vraie portée de leurs affirmations et de leur prêter des doctrines beaucoup plus précises et déterminées qu'elles ne le furent réellement ; on est entraîné comme malgré soi à faire un choix, et tantôt à étendre, tantôt à resserrer à l'excès le champ de l'investigation. Je crains que ce ne soit la plus grave critique à faire au travail du P. C. et que dans son travail sur la contemplation augustinienne, s'il y a de bons morceaux à retenir, l'ensemble ne doive être revu de près et ne réponde qu'imparfaitement à ce que l'on attendrait d'une étude objective sur ce sujet.

Il est clair par exemple qu'il fallait partir non de l'idée de contemplation, telle que certaines écoles de spiritualité la comprennent aujourd'hui, mais de l'usage augustinien. Il fallait donc débuter par une étude sur le mot lui même et ses synonymes, bien faire connaître en détail quelle place il occupe dans les écrits de saint Augustin, quelles significations diverses il y reçoit. Ce travail fondamental n'est pas fait : après avoir lu le livre nous n'avons aucune notion précise là-dessus. Cela cependant a son importance. On aurait vu par exemple la dépendance où se trouve S. Augustin pour tel ou tel de ces usages, en particulier à propos de la vie éternelle, de la langue scripturaire. C'est ici également qu'une étude strictement chronologique des œuvres aurait rendu service ainsi qu'un approfondissement sérieux de l'influence néoplatonicienne. C'est bien vite fait que d'écrire qu'elle a été plutôt superficielle et plus dans les expressions que dans le fond. Il est moins facile de le prouver. Cela aurait, par le fait même, permis de dégager le sujet d'une équivoque qui pèse sur toute une partie des développements : ce qui se rapporte à la contemplation purement philosophique et ce qui concerne la possession savoureuse de la révélation chrétienne. Le P. C. me paraît porté à restreindre beaucoup trop l'influence de la première. D'une manière générale on a trop

l'impression que le P. C. adapte à son sujet particulier des développements qui, chez S. Augustin, ont une portée beaucoup plus générale. Il découvre des allusions et des applications qui témoignent surtout de l'ingéniosité de son esprit et du désir d'appuyer sur l'autorité de S. Augustin les théories qui ont sa préférence. Ça et là d'ailleurs cette considération pragmatique est ouvertement reconnue comme déterminant un choix plus ou moins heureux entre les diverses interprétations de la pensée augustinienne. Ainsi à propos de la théorie de la connaissance. L'idéalisme exemplariste est, selon le P. C , la vraie traduction de l'enseignement augustinien et ce serait S. Thomas qui aurait le mieux interprété sa pensée sur ce point. Quiconque lit S. Augustin, en se dépouillant soigneusement de toute idée préconçue, — même après les divers essais publiés récemment pour justifier ce point de vue, — ne pourra se rallier à pareille manière de penser, vue de philosophe et non d'historien, en contradiction formelle avec une foule de textes précis où S. Augustin affirme la doctrine de l'illumination directe par Dieu, ainsi que le reconnaissait toute l'école, avant le triomphe de l'aristotélisme thomiste. De même d'autres théories sur lesquelles je n'ai pas le loisir d'insister.

En définitive, l'ouvrage du P. Cayré comme étude directe de la pensée de S. Augustin n'est pas suffisamment objectif et ne se dégage pas assez de formules et de préoccupations totalement étrangères à l'évêque d'Hippone. Le sujet mérite d'être repris dans les seules conditions de travail qui permettent des conclusions assurées. Ce qui ne veut point dire que sur divers points de detail l'exposé du P. Cayré ne soit profitable et n'attire l'attention sur des aspects insuffisamment remarqués peut-être jusqu'ici. Son originalité consiste dans une synthèse particulière, d'ailleurs intéressante, de la vie spirituelle, à apprécier comme, telle, indépendamment de ses prétentions à n'être qu'un écho de la doctrine spirituelle de S. Augustin. F. C.

Mystiques anglais.

— Le renouveau d'intérêt pour la mystique a trouvé un accueil particulièrement favorable en Angleterre et il s'est traduit soit par des publications de textes, soit par des études d'ensemble d'inspirations diverses. Sous ce titre *The English Mystics*, Dom David Knowles, de Downside Abbey, a tout récemment édité (chez Burns, Oates et Washbourne, Londres, in-12, IX-210 p., 6 sh.) un volume consacré aux principaux mystiques de langue anglaise au moyen-âge. Ces monographies sont précédées d'une introduction en deux chapitres où Dom Knowles expose la question générale du mysticisme, et en définit les différentes espèces pour bien préciser ce qu'est la mystique catholique et comment il faut entendre l'expérience qui la caractérise. Il rappelle ensuite les traits principaux qui marquent la grande époque

mystique (XIVe-XVe siècle) et les événements d'ordre politique, littéraire, artistique ou religieux, parmi lesquels s'est déroulée la carrière des auteurs auxquels il s'intéresse. Ceux-ci comprennent l'anonyme à qui l'on doit au XIIIe s. la règle concernant les recluses (*The Ancren Riwle*), puis les grands représentants du mouvement : Rolle, l'anonyme du *Cloud of Unknowing*, Walter Hilton, Julienne de Norwich (avec une page sur Margery Kempe); enfin Dom Knowles complète son œuvre par un chapitre plus détaillé sur Dom A. Baker, au XVIIe siècle. Pour chacun de ces auteurs, il ne s'attarde point à donner une analyse poussée de leurs œuvres mais plutôt il s'attache à en caractériser l'esprit ; après avoir rappelé les détails biographiques essentiels ou les problèmes que pose leur individualité littéraire, il précise leur doctrine mystique, à l'aide de citations bien choisies et de rapprochements, indique les sources et met en relief les qualités du style ou l'influence exercée. Il y a donc là comme une excellente introduction à l'étude plus approfondie de ces auteurs, étude facilitée par la copieuse bibliographie de la mystique en général et des auteurs anglais en particulier, que contient l'appendice.

— L'un de ces auteurs, Richard Rolle a spécialement attiré l'attention de Mlle Hope Emily Allen qui vient de lui consacrer une monographie considérable (*Writings ascribed to Richard Rolle hermit of Hampole and materials for his biography*, Londres, Oxford University Press, publié par les soins de M. Humphrey Milford, pour la Modern Language Association of America, in-8°, XVI-568, 30 sh.). Le titre précise très bien le but de l'ouvrage et les services que l'on peut lui demander. Il ne s'agit aucunement d'une étude directe des œuvres ou de la doctrine de Richard ni d'un essai biographique. L'auteur nous donne seulement les résultats d'une enquête aussi complète qu'elle a pu la mener sur la tradition littéraire, manuscrite ou imprimée des œuvres de Richard Rolle. Après deux chapitres consacrés à la description minutieuse des éditions et des principaux manuscrits d'ensemble, Miss Allen se propose de recueillir sur chacun des ouvrages *authentiques*, douteux ou supposés, les renseignements qui peuvent permettre d'arriver à constituer une liste exacte des œuvres vraiment sorties de la plume de Richard. C'est pour dégager d'avance certains indices caractéristiques qu'elle consacre d'abord un chapitre à l'office préparé en vue de la canonisation éventuelle de l'ermite. Puis à propos de chacun des ouvrages, dans le détail desquels il est inutile d'entrer, après avoir signalé le titre, l'*incipit* et le *desinit*, elle indique les éditions déjà existantes et dresse soigneusement la liste des manuscrits où se retrouve la pièce en question ; elle complète ces renseignements en relevant les autres attestations, et plus particulièrement, pour la critique interne, les passages où se découvrent d'une manière incontestable quelques-uns des traits parti-

culiers soit à la mystique de Richard soit à son style ; par exemple les allusions à ce triple élément de joie : *calor*, *canor*, *dulcor*, qu'il exalte si souvent, l'allusion à l'anticipation des joies célestes et dans un autre ordre, la recherche de l'allitération et de certaines préférences stylistiques. Le dernier chapitre, de près de cent pages, recueille, à propos de diverses particularités de la vie de Richard, toutes les données que renferment ses propres écrits ou les témoignages dignes de foi. L'auteur met ainsi à la disposition des critiques une masse considérable de renseignements bien classés, grâce auxquels il sera plus aisé de reconstituer la biographie de l'ermite de Hampole et de préciser avec plus de certitude la liste de ses écrits authentiques. Des tables bien faites soit du contenu, soit des manuscrits et de leurs scribes ou de leurs possesseurs, achèvent de rendre facile à utiliser ce précieux répertoire qui a dû demander à son auteur une somme considérable de travail et qui mérite toute notre gratitude. F. C.

Mystique allemande.

— Nous avons à signaler un travail sérieux et approfondi sur le vocabulaire de la mystique allemande au moyen-âge de Mme Grete Luers (*Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechtild von Magdeburg*, Munich, Reinhardt, 1926, in-8. XIV-319). — Cette étude de la langue fera mieux connaître la mystique, elle-même. En vérité, la meilleure expression, d'après les mystiques serait le silence, quand il s'agit de l'ineffable, mais lorsqu'ils veulent exprimer leur expérience intime ils ont recours à des images, qui ne cherchent pas, comme l'idée, à étreindre l'infini ; justement parce qu'elles ne sont qu'un terme de comparaison elles mettent en relief le caractère pleinement différent de la réalité.

Mme Luers a recueilli avec soin dans l'ordre alphabétiqne ces diverses images, mais en se restreignant opportunément à quelques catégories spéciales. Elle se contente des métaphores proprement dites, laissant de côté les allégories, les comparaisons, etc ; elle choisit seulement celles qui expriment les idées essentielles de la mystique ; Dieu, l'âme, l'union mystique, elle concentre son attention sur le vocabulaire propre à Mechtilde, c'est-à-dire que seule Mechtilde est citée intégralement, les autres mystiques antérieurs ou postérieurs, seulement d'après un choix. Il y a toujours avantage à utiliser les textes d'Eckhart, Tauler, Seuse et à rappeler les sources scripturaires ou patristiques et même les écrivains profanes. De ce vocabulaire de plus de deux cents pages, il résulte que les images sont le plus souvent empruntées au langage de la cour ou à celui de l'amour. Les mystiques appartenaient en effet, pour la plupart, au monde de la noblesse et l'influence du Cantique des Cantiques était prépondérante. Les

comparaisons empruntées à la nature ou a la vie bourgeoise sont relativement rares.

On possède ainsi un aperçu tout-à-fait remarquable du matériel linguistique se rapportant à la mystique et une bonne introduction à l'étude de ses notions fondamentales. Ce que l'on voudrait naturellement, c'est un travail étendu à l'ensemble des grands mystiques du Moyen-Age; pour l'utilisation des sources, une critique encore plus précautionnée notamment en ce qui concerne la croyance à l'astrologie. Comme raison de l'utilisation des images par les mystiques, il faudrait mettre encore plus en relief le fait qu'elles ont pour objet d'exprimer au mieux le caractère immédiat et réel du contact divin. Enfin il reste à étudier en son entier le problème : comment le langage des mystiques se distingue-t-il de celui du poète et des anciens prophètes? Peut-être finalement, par le seul contenu puisqu'ils n'ont point pour but d'enseigner la *via unitiva*, de la réduire en synthèse, mais de rendre fidèlement l'expérience qu'ils en ont.

E. Raitz von Frentz, S. J.

— On a exposé ici même (RAM, t. IV, 1923, p. 367-378 et t. IX, 1928, p. 199) les raisons pour lesquelles il est impossible de voir en Nider l'auteur de l'*Alphabetum divini Amoris* inséré dans les œuvres de Gerson (éd. Dupin, Anvers, 1706, t. III, p. 769-800). Mgr N. Paulus (dans une note fort érudite de la *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, t. III, 1928, p. 257-260) en se basant principalement sur le catalogue des œuvres de Nicolas Kempf, dressé par le P. Léopold Wydemann et reproduit par B. Pez dans la préface du IVe volume de la *Bibliotheca Ascetica*, estime que l'*Alphabetum* est l'œuvre du célèbre chartreux strasbourgeois.

Le catalogue de Wydemann, bibliothécaire à la chartreuse de Gaming (Basse-Autriche) a une importance considérable. Nicolas Kempf est entré à la chartreuse de Gaming le 6 septembre 1440, âgé d'environ 43 ans; il y est mort centenaire, le 20 novembre 1497, après avoir été prieur de diverses chartreuses. Beaucoup de ses œuvres se trouvaient, manuscrites, à la bibliothèque de Gaming au début du XVIIIe siècle, et le P. Wydemann pouvait affirmer à B. Pez qu'elle possédait l'autographe même de l'*Alphabetum divini amoris* (B, Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, , t. I. Augustae Vindel. 1721, Dissertio isagogica, p. VII).

Il est d'autant plus facile de s'incliner devant un pareil témoignage que la doctrine de Nicolas Kempf est parfaitement conforme à celle qui est renfermée dans l'*Alphabetum* : dom J. Huyben en faisait très justement la remarque (*Chronique d'Histoire de la Spiritualité, Vie Spirituelle*, mars 1924, p. 606).

Nicolas Kempf, comme Vincent d'Aggsbach (cf. E. Vansteenberghe, *Autour de la Docte Ignorance, une controverse sur la théologie*

mystique au XVe siècle, Münster, 1915, p. 190-191), comme beaucoup de chartreux du XVe siècle, est un disciple d'Hugues de Balma : il admet, tout comme l'auteur de la *Theologia Mystica*, la possibilité d'actes d'amour sans connaissance préalable. Rien de plus net par exemple que ce texte du *Dialogus de recto studiorum fine ac ordine* : « Per viam istam illuminativam pervenitur ad tertiam, scilicet unitivam qua unitur homo Deo per affectum et amorem, non tamen quomodolibet, sed tali, ubi consurgit, per ignorantiam, hoc est, quando movetur per ardentem amorem sine omnis creaturae speculo, absque omni cogitatione vel imaginatione praevia et etiam sine motu intelligentiae comitante (pars. II cp. V, de modo tendendi ad Theologiam mysticam per affectus », dans B. Pez, *Bibliotheca ascetica*, t. IV, Ratisbonae 1724, p. 305). Ce n'est pas un passage isolé dans son œuvre : on en trouverait facilement d'autres de même sens dans les *Expositiones Mysticae in Cantica Canticorum*, en particulier là où il explique, comme Hugues de Balma, le *Consurge ignote* de la paraphrase de l'abbé de Verceil sur la *Théologie mystique* de l'Aréopagite (B. Pez, *Bibliotheca Ascetica*, t. XI, p. 87-88, 98, 155, 166). Comme Hugues de Balma et tous ses disciples, il faisait grand cas de la doctrine des aspirations. M. Viller.

— M. Ernest Wolff, privat-dozent à l'Université de Rostock, vient de publier un volume sur les rapports de Staupitz et de Luther (*Staupitz und Luther*, Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Band IX, Leipzig, M. Heinsius Nachfolger Eger u. Sievers, 1927) : l'auteur a sur ses devanciers l'avantage d'avoir utilisé, en outre des œuvres allemandes de l'édition Knaake (1867), 34 sermons latins sur Job renfermés dans le ms 18760 de la bibliothèque de Munich (*Staupitz Tübinger Predigten* hrsg. von G. Buchwald u. E. Wolf..., Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Band VIII, 1927) parfaitement orthodoxes et composés en 1497 ou 1498. Un chapitre entier est consacré à « la vie de piété selon Staupitz » (p. 87-122). On n'y cherchera pas un exposé complet de la doctrine du célèbre Augustin : et il faudra se souvenir que M. Wolf, en parfait luthérien, est beaucoup trop préoccupé des idées de Staupitz sur la prédestination. Mais il a, pour cela même, mis en lumière de façon un peu crue certains aspects de la pensée de son héros. Il insiste en particulier sur ce fait que Staupitz conçoit la perfection comme la conformité entière avec la volonté de Dieu, d'accord aussi bien avec Thomas de Kempen et la « dévotion moderne » qu'avec Gilles de Rome ; il s'est étendu longuement sur la résignation, spécialement sur la « resignatio ad infernum », touchant laquelle Staupitz partage les vues d'Eckhart, de Tauler et de l'auteur de la *Théologie germanique*.

M. V.

Ecoles de Spiritualité.

Un nouveau volume de la collection *Caritas* nous fait descendre jusqu'au XVIIe siècle. C'est l'œuvre d'un provincial des récollets de la province de Guyenne, publiée en 1623 sous le titre : *Exercices Sacrés de l'Amour de Jésus* (P. Séverin Rubéric, *La voie d'amour. Exercices sacrés de l'Amour de Jésus* (1623). Texte revu, avec avant-propos du P. M. Lekeux, Paris Bloud et Gay, in-12, 325 p.) Sous la direction du P. M. Lekeux, Mad. M. M. Saeyeys en a donné une adaptation, — « qui mêle les deux éditions, corrige les archaïsmes, supprime ou ajoute des mots, redresse des phrases, fait des tailles aux endroits touffus ou ennuyeux, remanie certains passages là où cela semblait plus opportun pour rendre le texte plus clair et plus attrayant. » Le résultat c'est qu'on ignore forcément ce qu'a réellement écrit le P. Rubéric et si tel passage est bien du XVIIe s. et non pas du XXe. Le P. Lekeux d'ailleurs revendique hautement la légitimité de cette méthode que l'expérience d'essais nombreux faits au XIXe siècle semblait plutôt condamner. Quoi qu'il en soit, le titre original — *Exercices sacrés* — lui a fourni l'occasion de rapprocher cet ouvrage, qui est une sorte de retraite se rapportant aux trois voies, des *Exercices Spirituels* de S. Ignace. L'avant-propos est consacré en grande partie à cette comparaison où le P. Lekeux rapproche la spiritualité ignatienne et la spiritualité franciscaine, telles qu'il les comprend et, avec d'ailleurs beaucoup de sympathie et de bonne volonté, s'efforce de montrer comment elles peuvent, en se complétant mutuellement, donner pleine satisfaction à toutes les aspirations de l'âme, unir l'esprit de discipline et celui de liberté, le renoncement et les joies de la charité parfaite.

Sans entrer dans le fond du problème, on peut remarquer qu'il y a toujours quelque chose de décevant à vouloir assimiler le livre des *Exercices Spirituels* à un véritable traité. Son originalité consiste à n'être pas cela, à être une méthode, à suggérer des principes et des applications, à fournir des thèmes et des directions qui, dans leur brièveté et leur plénitude, laissent une initiative très large à ceux qui les interprètent. De là vient en grande partie leur efficacité. Il est donc vain de vouloir y retrouver ce que seuls des traités proprement dits peuvent contenir. Si l'on tient à faire des comparaisons, ce n'est pas avec les *Exercices Spirituels* qu'il faut mettre en parallèle des ouvrages comme ceux de Rubéric, mais avec des recueils comme ceux de Du Pont, de Saint-Jure, de Nouet, de Judde et de tant d'autres jésuites qui ont publié, par centaines, des cours de méditation ou des retraites spirituelles.

Cette publication a été appréciée du point de vue franciscain par le P. V. M. Breton, O. F. M., dans un article intitulé : *Deux Spiritualités* (*La France Franciscaine*, janvier-mars 1928, 31-58). L'auteur estime

que le P. Lekeux s'est attardé à des divergences assez superficielles entre la spiritualité de S. Ignace et celle de S. François et n'a pas touché la vraie difficulté. C'est celle-ci qu'il cherche à mettre en relief, pour aboutir à une conclusion singulièrement plus défavorable à la spiritualité des *Exercices*. Sa bonne foi, à ce sujet est manifeste mais son information, en dépit des assurances qu'il donne, laisse singulièrement à désirer.

Si l'on veut apprécier les *Exercices*, la première condition est de les prendre tels qu'ils sont. S'en tenir au Fondement et à la première semaine, sous prétexte que c'est à cela que l'on se borne généralement dans les retraites (1), ce qui d'ailleurs est absolument inexact, c'est en méconnaître totalement l'ordonnance et l'efficacité. Là-même, donner à entendre que le Christ se présente seulement au début de la deuxième semaine et dès lors que, dans la pratique, l'immense majorité des exercitants est tenue en dehors de la vie du Christ et pratiquement traitée en auditoire de païens, laissé en dehors de la révélation chrétienne, c'est sacrifier la vérité aux prétentions d'une théorie d'école, qui n'a ici rien à voir. La première semaine dans les *Exercices*, comprend trois exercices fondamentaux : le triple péché, le péché personnel, l'enfer : nous voudrions bien savoir si c'est « chez Aristote » que S. Ignace a découvert l'existence du péché des Anges ou du péché d'Adam et si c'est au raisonnement qu'il doit l'application des sens sur les peines éternelles. Le Christ, paraît-il, serait absent de tout cela, mais c'est pourtant au premier Exercice de la première semaine qu'est décrit le fameux colloque : « Imaginant devant moi le Christ Notre-Seigneur en croix, faire un colloque : comment, de créateur, il en est venu à se faire homme et de la vie éternelle à la mort temporelle et ainsi à mourir pour mes péchés. De même, en m'examinant moi-même, ce que j'ai fait pour le Christ, ce que je fais pour le Christ, ce que je dois faire pour le Christ et ainsi le voyant tel et suspendu ainsi à la croix, méditer ce qui s'offrira ». A l'application des sens sur l'enfer c'est encore au Christ que s'adresse le colloque : « Faisant un colloque avec Notre-Seigneur, évoquer à ma mémoire les âmes qui sont en enfer, les unes parce qu'elles n'ont pas cru à son

(1) « Dans les *Exercices* tels qu'ils sont donnés *ordinairement* soit en retraites fermées, soit en retraites paroissiales, il nous est resté l'impression que les prédicateurs (jésuites ou autres) semblaient s'adresser à un auditoire de *païens* à qui il s'agissait de faire admettre des *vérités morales*, leur enseignement ne dépassait pas la *préparation évangélique* » (p. 41, note). » Et on en arrive ainsi à attribuer l'efficacité spéciale des *Exercices* proclamée par l'Eglise — à une suppléance implicite provenant du fait que celui qui donne les *Exercices* « est prêtre, rempli du Christ et de son amour et c'est cet amour qui donne efficacité à la méthode en dépit du Fondement qui semble l'ignorer » (*Ibid.*, p. 42, n. 2).

avènement, les autres parce que, croyantes, elles n'ont point agi conformément à ces commandements, faisant trois parts : la 1re avant l'avènement, la 2e pendant la vie [du Christ], la 3e depuis sa vie mortelle et avec cela le remercier, parce que il ne m'a laissé tomber, en aucune de ces parties, par l'achèvement de ma vie. De même, comment jusqu'ici toujours il a eu pour moi tant de pitié et de miséricorde. » Si c'est cela que l'on appelle absence du Christ et si l'on ne perçoit pas quel profond sentiment de l'œuvre du Christ et de ses droits sur nous, de pareilles suggestions au cours d'une retraite sont capables de produire, il devient tout à fait inutile de discuter. Quant au *Fondement* lui-même, il n'y a qu'à le laisser à sa place — elle est assez considérable ; — vouloir en faire la caractéristique de la spiritualité ignatienne, c'est se méprendre totalement. Autant vaudrait réduire toute la théologie aux préliminaires de la foi. Il marque un point de départ rationnel, il est extrêmement efficace pour amorcer l'œuvre du salut et rappeler l'inexorable loi qui s'impose à toute créature raisonnable, si elle veut être fidèle à sa fin essentielle, il aide merveilleusement à comprendre l'œuvre de corruption accomplie par le péché et par là même l'œuvre de réparation dont nous sommes redevables à Jésus-Christ, il n'est aucunement la négation, ne serait-ce que par prétérition, de cette œuvre même ; toute la contexture des *Exercices* proteste contre une pareille signification donnée à sa présence et à son rôle. La spiritualité des *Exercices* telle que se la figure le P. Breton ne répond pas à la réalité. Dès lors, il devient parfaitement inutile de le suivre dans les conclusions qu'il en tire et les critiques qu'il formule. L'opinion scotiste sur le rôle de Jésus Christ n'a rien à voir avec les distinctions entre l'hypothèse historique de l'Incarnation et la supposition de l'état de nature. Chez S. Ignace, comme ailleurs, il n'y a qu'un seul nom en qui nous puissions être sauvés et c'est précisément parce qu'il a fait de ce nom comme la pierre angulaire de son œuvre, que celle-ci, au témoignage de l'Eglise, s'est montrée, par la faveur divine, si efficace. Peut-être conclura-t-on de ces diverses constatations que l'on pourrait avec avantage renoncer à ces comparaisons entre spiritualités, qui pèchent toujours par quelque endroit et qu'il y aurait plus de profit à étudier chacune pour elle-même et selon sa vraie nature. F. C.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1928).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Krebs E. — Mystik als theologische Wissenschaft. — *Theologische Revue*, 201-207.

La Taille M. de, SJ. — Théories mystiques à propos d'un livre récent. — *Recherches*, 18, 297-235.

Il s'agit de BUTLER, *Western Mysticism*.

Morçay R. — Piété chrétienne et écoles de spiritualité. — Liège, Pensé Catholique, in-12, 24.

Maréchal J., SJ. — Studies in the psychology of the mystics translated with an introductory Foreword by **Algar Thorold**, New-York, Benziger, 1927, 8°, VII-344.

Hernandez E. — Necesidades presentes de la Ascética **y** Mística en los paises de habla española. — *Estudios Ecclesiasticos*, 7, 180-196.

Marie-Joseph de Nantes, OMC. — A qui faut-il parler sagesse mystique ? — *Etudes franciscaines*, 40, 243-256 [d'après l'enseignement de S. Bonaventure].

Lyman E. W. — Mysticism, reason and social idealism. — *Journal of Religion*, 8, 169-187.

Zeller L, OSB. — Phantasie und Frommigkeit. — *Zeit. f. Aszese u. Mystik*, 3, 101-114.

Walsh A., OSB. — Mysticism viewed by some Philosophers. — *The Placidian*, 5, 19-25.

Vansteenberghe E. — Chronique de théologie ascétique et mystique. — *Rev. des sc. religieuses*, 8, 308-323.

Portaluppi A. — Ascetica e mistica. — Dottrine spirituali. — *Scuola cattolica*, mai, 370-382.

(1) Il est bien entendu que cette bibliographie a une valeur purement documentaire. Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Bernareggi A. — Ascetica et mistica. — Testi (I). — *Scuola Cattolica*, juin, 456-64.

X. — Chronique de théologie mystique. — *Ami du Clergé*, 417-426, 433-440.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

Saudreau A. — Vers l'amour parfait. — Paris, Téqui. in-12, 32 p.

Cohausz O., SJ. — Natur und Uebernatur. Ein Beitrag zur Frage der Abtoetung. — *Zeit. f. Aszese und Mystik*. 3, 194-206.

Cathrein V., SJ. — Unvollkommenheit und lässliche Sünde. — *Zeit. f. Aszese und Mystik*, 3, 115-137, 221-239.

M.D. Roland-Gosselin, OP. — Le sermon sur la montagne et la théologie thomiste. — *Revue des sciences phil. et théol.*, 17, 201-234.

Jean de Saint-Thomas, OP. — Les dons du Saint-Esprit, tr. **A. Maritain**. — *Vie Spirituelle*, 18, 359-372.

Schellinckx A., MSC. — Het Goddelijk Leven der Genade. — *Ons geest. leven*, 8, 15-25.

Van Houtryve Id., OSB. — Via Vitae, II. L'effort humain. — Bruxelles, Action Catholique, 1926, 8°, 448.

Lavaud M. B., OP. — La vie spirituelle par l'Eglise et par le Pape. — *Vie Spirituelle*, 18, 46-84.

P. M. — La dirección. — *Vida sobrenatural*, 15, 242-255.

Lambert J. M. — L'auto-éducation spirituelle. — *Vie Spirituelle*, 18, 373-378.

Houtepen L. — Offer en Offerleven (suite). — *Ons geest. leven*, 8, 13-14.

Bleienstein H., SJ. — Beschauliches Leben und Apostolat. — *Zeit. f. Asz. und Mystik*, 3, 160-167.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Monnichs Th., SJ. — Der Ausdruck « Tugend » bei der Erklarung der Gelübde. — *Zeit. f. Asz. u. Mystik*, 3, 154-155.

Noble H., OP. — La charité pour les ennemis de Dieu et pour nos propres ennemis. — *Vie Spirituelle*, 18, 161-170.

— L'ordre hiérarchique de la charité. — *Ibid.*, 312-321.

— Les préférences de notre charité. — *Ibid.*, 416-30.

Dander F. X., SJ. — Der Friede als Frucht der Liebe nach dem hl. Thomas von Aquin. — *Zeit. f. Asz. u. Mystik*, 3, 151-154.

Aniceto de Mondonedo, OMC. — La pobreza franciscana. — *Estudis franciscans*, 40, 239-259.

Rovira J., SJ. — Cómo se entiende que la primera tentación es la de codicia de riquezas. — *Manresa*, 4, 120-132.
Larivé M., OP. — Scrupules de conscience. Une réponse de Cajetan. — *Vie Spirituelle*, juin, suppl. [69]-[74].
Joret F. D., OP. — La rémission des péchés véniels. — *Vie Spirituelle*, 15, 171-186.
Teixidor L., SJ. — « El desorden de mis operaciones. » Estudio teológico de esta frase ignaciana. — *Manresa*, 4, 97-119.
Joussain A., — Les passions humaines, Paris, Flammarion, 16, 282.
Devaud E. — La culture du corps selon la conception chrétienne de la personne et de la vie. — *Nova et vetera*, 65-80.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Bros A. — La contemplation. ses moyens d'expression, la prière. Conférence faite aux Journées d'Art, le 21 janvier. — *Action Catholique*, 9, 12-26.
Arintero J. G., OP. — Las escalas de amor (suite). — *Vida sobrenatural*, 15, 231-41, 289-295, 361-370; 16, 3-14.
Garrigou-Lagrange R., OP. — Les signes vraiment caractéristiques de la purification passive de t'esprit, — *Vie Spirituelle*, 18, 289, sv.
Eugenio de San José, CD. — La contemplación de fé segun la *Subida del monte Carmelo* (suite). — *Monte Carmelo*, 29, 152-161, 205-219, 249-262, 297-309.
Janet P. — Les béatitudes. — *Revue philosophique*, 105, 321-366; 106, 106-148.
Lavaud M. B., OP. — « Madeleine » l'extatique de M. Pierre Janet. — *Vie spirituelle*, 18, suppl. [114]-[146].
Osterreich K. T. — Les possédés, Paris, Payot.
Lindworsky J., SJ. — « Gedanken-Kraft » Versuch einer Theorie der Autosuggestion. — *Stimmen der Zeit*, 115, 29-43.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

Joret F. D., OP. — Aux sources de l'eau vive. — Paris, Desclée, in-12, VI-290. (Collection : *La vie spirituelle*).
Casanovas J., SJ. — El método de S. Ignacio en los Ejercicios (suite). — *Manresa*, 4, 153-156.
Calveras J., SJ. — Los tres modos de orar (suite). — *Manresa*, 4, 133-152.

Sierp W., SJ. — Welt und Leben im Lichte des Fundamentes der Ignatianischen Exerzitien. — *Zeit. f. Aszese und Mystik*, 3, 206-220.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Kronseder Fr., SJ. — Zum Kartäuserideal nach der Aufzeichnungen eines Kartäuser-Novizens. — *Zeit. f. Asz. und Mystik*, 3, 137-145.

Rousseau M. M. — La spiritualité dominicaine. — Liège, Pensée Catholique, in-12, 32.

P. Theobald. — La spiritualité franciscaine. — Liège, Pensée Catholique, in-12, 24.

Vercauteren A., OFM. — De nova Regula Tertii Ordinis Regularis S. Francisci. — *Antonianum*, 3, 213-220.

X... — Carmel, its history, spirit and saints compiled from approved sources by the Discalced Carmelites of Boston and Santa Clara. — New-York, Kennedy, 1927, XIV-374.

George A. — L'Oratoire. — Paris, Grasset, in-12, VIII-237.

VII. — HISTOIRE.

1. — Textes.

Lantschoot A van. — Lettres de S. Athanase au sujet de l'amour et de la tempérance. — *Muséum*, 1927, 265-292.

Lebon J. — Athanasiana Syriaca. — I. Un *logos peri parthenias* attribué à S. Athanase d'Alexandrie. — *Muséon*, 1927, 205-248.

Texte syriaque et traduction française d'un traité qui serait le vrai traité de Virginitate de S. Athanase.

Joachim de Flore. — L'Evangile éternel. Première traduction française avec biographie par Em. **Aergerter** — Paris, Rieder, in-8°, 2 vol. de 148 et 168 p.

S. Thomas d'Aquin. — Vers la perfection de la vie spirituelle (trad. fr. de l'opuscule IX). — *Vie Spirituelle*, 18, 498-506.

The Mirror of simple souls by an unknown French Mystic of the Thirteenth Century. Translated into English by M. N. nov first edit. from the Mss. by **Claire Kirchberger** (*Orchard Books*, 15). — Londres, Burns, Oates and Wahsbourne, 1927, in-18, LXVII-303.

Meyer W. OFM. — Das Büchlein von der göttlichen Wohltaten von **Bruder Helwich**, Lektor der Minderbrüder zu Magdebourg (1252). Werl i. W., Franciscus-Druckerei, 1926, 8°, 75.

Paquier J. — Le livre de la vie parfaite. (La théologie germanique). Traduction française. — Paris, Gabalda, in-24, 223.

François d'Ossuna OFM. — Le troisième Abécédaire spirituel (suite). — *Orient*, 12, 66-71.

Cantico espiritual y poesias de San **Juan de la Cruz**, según el codice de Sanlucar de Barrameda. Reproduccion fototipográfica. Edición y notas del P. **Silverio de Santa Teresa**. — Burgos, *Monte Carmelo*, 2 vol. in-8°.

Bellarmin Rob. — Dell'arte di ben morire. Tradotto dal testo latino da Mgr **B. Neri** con una introduzione. — Florence, Libreria edit. fiorentina, 1927, 8°, XXIII-246.

Juan de Jesus-Maria CD. — Escuela de oración y contemplación. — *Monte Carmelo*, 29, 273-277.

Constantine Barbanson OM. Cap. — The secret paths of divine love. Abridged from the English Version of Dom **Anselme Touchet** OSB, by a nun of Stanbrook Abbey, edited with an Introduction by Dom **Mac Cann**. — Londres, Burns, in-18.

Malebranche. — Méditations chrétiennes. Introduction et notes par **H. Gouhier**. — Paris, Montaigne, 16°, LIX-440.

Bossuet. — Trattato della Concupiscenza. Nuova traduz. di **Piero Bargellini**. — Florence, Libreria edit. fiorentina, 1927, 8°, XL-120.

II. — Documents et Travaux

Hertling L. v. SJ. — Zur Mystik des hl. **Paulus**. — *Zeit. f. Asz. u. Mystik*, 3, 146-151.

Bardy G. — La vie spirituelle d'après S. **Athanase**. — *Vie Spirituelle*, 18, Suppl. [97]-[113].

Peterson E. — Noch einmal **Evagrius Ponticus**. — Zu **Diadochus von Photik**. — *Byzant. Neugr. Jahrb.*, 1926-7, 412-18.

Widstrand. — **Palladius**-Studien. Akademische Abhandlung. — Upsala, 1926, 8°, IX-71.

Stiglmayr J. — Der sog. **Dyonisius Areopagita** und **Severus von Antiochien**. — *Scholastik*, 1-27, 161-189.

De Sainte Croix V. — Saint **Anselme de Cantorbéry**. — *Revue liturgique et monastique*, 13, 256-268.

Berlière U. OSB. — L'abbé **Francon d'Afflighem** († 1135). — *Revue liturg. et monastique*, 13, 212-220.

Sanders Er. OC. — Middeleeuwen en Waarheid : V Bybel, preck en mystick. — *De Nieuwe Eeuw*, n° 560, 17 mai 1928, pp. 1043 et 44.

Grabmann U. — Der Einfluss **Alberts des Grossen** auf das mittelalterliche Geistesleben. — *Zeit. kath. Theologie*, 52, 153-182.

Dobbins D OM. Cap. — Franciscan mysticism. A critical examination of the mystical Theology of the **Seraphic Doctor** with special references to the sources of his doctrines. — New-York, Wagner, 8. 207.

Smits C. OFM. — **David van Augsburg** en de invloed von zijn Profectus op de Moderne Devotie. — *Collectanea Franciscana Neerlandica*, 1927, 171-202.

Oliger L. OFM. — Regulae tres Reclusorum et Eremitarum Angliae, sac. XIII-XIV. — *Antonianum*, 3, 151-190.

Ancelet-Hustache J. — La vie mystique d'un monastère de dominicaines au moyen-âge d'après la chronique de Toess.—Paris, Perrin, in-12°, 224.

Boeckl C. — Wer ist der **Monch von Heilsbronn**. [**Konrad von Brundelsheim**. † 1321]. — *Zeit. kath. Theologie*, 52, 230-239.

G. Théry OP. — Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes. XIVe siècle, Ecole dominicaine. **Eckhart**. — *Revue des Sc. phil. et Théolog.*, 17, 297-304.

Fiumi M. Luisa. — Le mistiche **Umbre**. — Florence, Barbera, XXVI-200.

O'Sheridan P. — La doctrine **vauvertine** sur le communisme ecclésiastique. — *Revue des Sc. religieuses*, 8, 196-229.

Jong J. de. — Een Nederlandsche godsdienstige beweging: de « Moderne Devotie ». — *Nederlandsche Katholicke Stemmen*, 28, 99-109.

Schmitz Ph. OSB. — Les mystiques anglais de la fin du Moyen-Age. — *Revue liturg. et monast.*, 13, 269-280.

Sainz R. — Introducción a la historia de la literatura mística en España. — Madrid, Voluntad, 1927, 8°, 312.

Kneller CA. SJ. — Ein Wort des hl. **Ignatius von Loyola**. — *Zeit. f. Aszese und Mystik*, 3, 253-257.

Tarrago J. SJ. — La oración de silencio o quietud (activa) del V. P. **Balthasar Alvarez** SJ. y los Ejercicios. — *Manresa*, 4, 165-174.

Capanaga V. AR. — Fr. **Luis de Léon** y la cultura religiosa. — *Religion y Cultura*, 2, 388-409.

Marcos del Rio Fr. OSA. — La doctrina mística de Fr. **Luis de Léon**. — *Religion y Cultura*, 2, 531-543.

Gutierrez M. OSA. — Fray Luis **de Léon**, pensador cristiano — *Religion y Cultura*, 2, 437-459.

Rodriguez C. OSA. — La lección de **Fray Luis** y de S. **Juan de la Cruz**. — *Religion y Cultura*, 2, 544-588.

Wehrlé J. — Le doctorat de S. **Jean de la Croix**. — *Revue Apologétique*, 46, 5-22.

Claudio de Jesus Crucificado CD. — Conferencia (sur S. Jean de la Croix) (suite). — *Monte Carmelo*, 29, 167-171, 220-224.

Berlière U. OSB. — L'auteur de « Sancta Sophia ». Dom **Augustin Baker** OSB († 1641). — *Revue liturg. et monast.*, 13, 281-289.

Gouhier H. — La vocation de **Malebranche.** — La philosophie de **Malebranche** et son expérience religieuse. — — Paris, Vrin, 8°, 2 vol. de 173 et 431.

Bremond H. — Le P. Paul de Lagny (1649) et le panmysticisme franciscain. — *Etudes franciscaines*, 40, 113-123.

Bremond H. — **J. P. Camus** et le panmysticisme salésien. — *Etudes franciscaines*, 40, 225-242.

Bremond H. — Père Thomassin and the philosophy of prayer. Part II. — *Dublin Review*, 182, 161-176.

Paas Th. — Ein Erlass über jährliche Exercitien in der Abtei Steinfeld 1664. — *Analecta Praemonstratensia*, 187-189.

Uzureau Ch. — Un mystique à la veille de la Révolution, **Urbain-Elie Cassin**, chanoine d'Angers. — *Vie Spirituelle*, mai, Suppl. [1]-[22].

Mager A. OSB. — **Joseph Goerres** « Christliche Mystik ». — *Bened. Monatschrift*, 10, 140-150.

Trochu Fr. — La vie d'oraison chez le saint **Curé d'Ars.** — *Vie Spirituelle*, 18, 332-347.

Maréchaux B. — La Vénérable **Elisabeth Canori-Mora** romaine. — *Vie Spirituelle*, 18, 482-97.

Attwater D. — A By-way in Monastic History (**Fr. Ignatius** † 1908). *Dublin Review*, 182, 246-256.

Vassal A de SJ. — Le Père **Paul Ginhac**, ses lettres de direction. — *Vie Spirituelle*, 18, 452-81.

J. G. A. — R. M. **Maria de Jesus del Rosario**, priora de las Dominicas de Puerto-España (Trinidad) (1878-1926). — *Vida sobrenatural*, 15, 330-353.

Achille Léon OFM. — Le R. P. **Eusèbe Clop** (1881-1927). — *Etudes franciscaines*, 40, 281-286.

La Redacción. — El M. R. P. Maestro Fr. **Juan G. Arintero.** — *Vida sobrenatural*, 15, 217-230.

Lavaud L. OP. — Le P. **Juan Gonzalez Arintero** OP. — *Vie Spirituelle*, 18, 384-87.

Stiglmayr J. SJ. — **Hugo Bell** als Hagiograph. Ausprache eines Modernen über Aszese und Mystik. — *Zeit. f. Azzese u. Mystik.*, 3, 75-79.

Lavaud MB. OP. — Le Message de Konnersreuth. — *Vie Spirituelle*, Supplément, 17, [312]-[320].

Bertrand A. — La stigmatisée de **Konnersreuth.** — *Revue apologétique*, 46, 708-720.

Mager A. OSB. — Mein Besuch in **Konnersreuth**. — *Bened. Monatschrift*, 10, 207-221.

Dunin Borkowski SJ. — Zu neurussischen Mystik. — *Stimmen der Zeit*, 115, 1-14.

Wagner Fr. — Der Sittlichkeitsbegriff in der Antiken **Ethik**. — Münster, Aschendorff, 8°, VI-188.

Brehier E. — La philosophie de **Plotin**. — Paris, Boivin, 12°, XIX-189.

Gaultier J. de. — De l'éthique à l'esthétique à travers la mystique [à propos de **Plotin**]. — *Revue philosophique*, 105, 385-437.

Lagrange JM. OP. — **Julien l'apostat**, prédicateur de retraites sacerdotales. — *Vie Spirituelle*, Supplément, 17, [242]-[248].

Faustino de la S. F. CD. — Ideas asceticas indias. — *Monte Carmelo*, 29, 172-178.

Horten M. — Indische Stromungen in der Islam Mystik. — Heidelberg, Winter, 8, X-141.

Bonsirven J. SJ. — La piété juive moderne. — *Nouvelle Revue théologique*, 55, 321-334, 413-428.

Heimbucher M. — Der falsche Mystiker **Jakob Lorber** und die Neu-Salems-Schriften. — Regensburg, Manz, 8°. IV-64.

Le Gérant : A. SOUCASSE.

Editions de l'*Apostolat de la Prière*

TOULOUSE — 9, Rue Montplaisir.

R. Plus, S. J.

Dieu en nous. In-8°, 70e mille, 240 pages. Avec une lettre-préface du P. Foch, S. J. 6 75
Vivre avec Dieu. In-16, 25e mille, 210 pages ..... 4 »
Dans le Christ Jésus. In 8°, 30e mille, 310 pages 7 75
Le Christ dans nos Frères. In-8°, 35e mille, 330 pages 7 75
Comment " toujours prier " ? In-16, 30e mille, 150 pages 3 50
Ames réparatrices. In-17, 24 pages 0 75
L'intelligence et la pratique de la Réparation. In-12, 24 pages 0 75

G. Foch, S. J.

Paix et Joie. In-16, 26e mille, 144 pages 3 50
L'Amour de la Croix. In-16, 96 pages, 8e mille ..... 3 »

J. Delbrel, S. J.

Priez le Maître de la Moisson In-8°, 80 pages 3 50
Pour avoir des Prêtres 2e édition, revue et augmentée. In-8°, 154 p. 5 »
A-t-il la Vocation? In-12, 200 pages 5 50
Bibliographie de la Vocation, du recrutement sacerdotal et de la formation du clergé. In-12, 60 pages 4 50

A. Potvain, S. J.

Le Sacré Cœur de Jésus et les Exercices spirituels de saint Ignace. In-12, 212 pages 5 50
En 31 fascicules séparés. 7 50

Ch. Parra, S. J., Directeur de l'*A. de la P.*

Béthanie, 9 méditations sur l'Evangile de Lazare. In-16, 10e mille, 144 p. 3 50
Tibériade, 9 méditations sur divers passages de l'Evangile, In-16, 10e mille 150 pages 3 50

J.-M. Cros, S. J.

Le Cœur de sainte Gertrude. In-12, 194 pages. *Un des plus beaux joyaux de la littérature mystique* ..... 4 »
Notre-Dame de Lourdes et Bernadette. In-12, 352 pages ..... 8 »
Saint François-Xavier. Sa vie. Ses lettres. 2 volumes in-8° de 490 et 550 pages. Les 2 volumes ..... 18 »

K. Richstaetter, S. J.

Les Douze Vendredis du Sacré-Cœur. *Choix fort intéressant de prières inédites au Sacré Cœur très propres à nourrir la piété.* In-16, 132 pages.. 3 50

L. Sempé, S. J.

La Vie spirituelle. *Sa nature, ses degrés.* In-12, 32 pages ..... 1 »
Saint François de Sales *L'homme et le saint, l'érudit et l'écrivain, le théologien et le directeur.* In-12, 128 pages ..... 3 »
Le Clergé séculier et l'état religieux, *discussion sous forme de dialogue.* In-12, 40 pages 1 75
L'Examen particulier, suivi de **Sujets d'examen particulier**, par le P. Foch, S. J. In-12, 52 pages. (Nouvelle édition) ..... 3 »

P. Suau, S. J.

Le Sacré Cœur de Jésus : ce qu'il est, ce qu'il demande, ce qu'il donne. 18e mille. In-16, 117 pages ..... 2 »
La Foi chrétienne, 3e édition. *Résumé élégant et vigoureux de notre* Credo. *Œuvre d'un maître.* In-12, 180 pages 3 50
La Vie Chrétienne, recueil de méditations pour tous les jours de l'année, in-12, 718 pages ..... 10 »
La Vie de N.-S. Jésus-Christ, d'après le texte des Evangiles. In-12 de XIX-275 pages 4 50
La Vierge Marie. *Délicieux ouvrage, écrit avec l'amour d'un fils et la plume d'un artiste.* Nouvelle édition, in-16, 180 pages 5 50

(Prix franco pour la France seulement. Pour l'Etranger, majoration de 20 0/0.

Bibliothèque de la Revue d'Ascétique et de Mystique

Vient de paraître

FASCICULE III

LETTRES SPIRITUELLES

du Père JEAN-JOSEPH SURIN

de la Compagnie de Jésus.

ÉDITION CRITIQUE PAR

Louis MICHEL et Ferdinand CAVALLERA

Tome second : **1640-1659**

1 vol. in-8° de XVI-462 pages, net : 30 fr.
franco ; 33 fr. pour la France, 36 fr. pour l'étranger.

Parus auparavant.

FASCICULE I

Tome premier : **1630-1639**

1 vol. in-8°, de L-335 p., 2 gravures, net 20 fr.;
franco : 22 fr. pour la France; 24 fr. pour l'Étranger

FASCICULE II

Le Livre de Sainte Angèle de Foligno

Documents édités par le P. Paul DONCŒUR

Avec le concours de Mgr Faloci Pulignani

TEXTE LATIN

1 vol. in-8° raisin de XLII-233 p. Prix net : 30 fr.
Franco : 32 fr. pour la France; 34 fr. pour l'Etranger

TOULOUSE

Administration de la *Revue d Ascétique et de Mystique*

9, rue Montplaisir. — Compte courant n° 593